

مكتبة النشر العربي بدمشق

ابن سينا

درس تحايل شخبات



# ابن سينا

درس نوابيـات

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

mktba.net رابط بديل



مَطْبُوعَاتٍ  
عَنْ بِرْكَةِ

مَكْتَبَ النَّشْرِ الْعَرَبِيِّ بِدْشَقْ

صندوق البريد رقم «٣٠٨»

السِّيَّسَةُ الْفُلْسُفِيَّةُ ٥

# السِّلْكَةُ الْفِلَسْفِيَّةُ

- ١ - ابن خلدون : درس ، تحليل ، منتخبات : للدكتورين جمبل صليبيا و كامل عياد
- ٢ - الفزالي : إنقذ من الضلال : مقدم بدرس و تحليل بعلم الدكتورين جمبل صليبيا و كامل عياد
- ٣ - ابن طفيل : حي بن يقطان : مقدم بدرس و تحليل بعلم الدكتورين جمبل صليبيا و كامل عياد
- ٤ - من افلاطون الى ابن سينا : للدكتور جمبل صليبيا
- ٥ - ابن سينا : دروس ، تحليل ، منتخبات : للدكتور جمبل صليبيا
- ٦ - ابن رشد : دروس ، تحليل ، منتخبات
- ٧ - اخوان الصفاء : == == ==
- ٨ - الكندي : == == ==
- ٩ - الفارابي : == == ==

في التحضير

مكتب النشر العربي بدشقي

# ابن سينا

بروف

## درس تحايل منتجات

الطبعة الاولى

١٩٣٧ - ١٢٥٩



كل الحقوق محفوظة

# ابن سينا

درس و تحايل

للدكتور

جميل صليبي



## لِوْطَئِه عَامَة

ابن سينا في طبيعة الفلسفة الذين وضعوا مبادئ (السكولاستيك) وحاولوا الجمع بين الدين والفلسفة . وهو ، وإن كان لم يشتهر عند الأوروبيين بشرح مذهب آرسطو كما اشتهر به ابن رشد فإن قيمته عند فلاسفة الإشراق أعظم من أن توصف . وقد كان أوحد عصره ، وعلامة زمانه . حتى لقد ذاع صيته في الشرق والغرب ، وترجمت كتبه الطبية إلى اللغة اللاتينية ، كما ترجمت كتبه الفلسفية ؛ واتخذ كتابه القانون عمدة للأطباء ، ومرجعاً لعرفة أمباب المعالجات ؛ فطبع باللاتينية ست عشرة مرة في الثلث الأخير من القرن الخامس عشر ، وأعيد طبعه عشرين مرة في القرن السادس عشر ، وظل يدرس في جامعات أوروبا حتى القرن الثامن عشر .

ومع أن علماء أوروبا لم يعنوا بفلسفة ابن سينا عنابتهم بكتبه الطبية فانك تجد غليوم الأفربني Guillume d'Auvergne والقديس توما د'Aquin St. Thomas d'Aquin وروجه باكون Roger Bacon بذكره بجلال ، حتى إن القديس ( توما

دَكِينو) قد جعل نسبته إلى أَفلاطون كُنْسَبَة ابن رشد إلى  
آرسطو<sup>(١)</sup>.

وفي الحق أن ابن سينا لم يقلد آراء آرسطو كما قلدها ابن رشد ، بل إن كثيراً من كتبه مؤلفة ومستبطة من الفلسفة الأَفلاطُونِيَّة<sup>(٢)</sup> وقد صرَح ابن رشد نفسه باشتعاد الفارابي وابن سينا عن فلسفة آرسطو فلامهما على ذلك ، وأصلح ما توهماه ، وبين أنه لو لا ابتعد الفارابي وابن سينا عن آراء المعلم الأول ، لما استطاع الغزالى أن يتجرد للرد على الفلسفه في كتاب (التماهي) فرداً على الفارابي وابن سينا « وَتَوَهَّمَ إِنْهُ رَدْ عَلَيْهِمْ جَمِيعَهُمْ »<sup>(٣)</sup> .

---

(1) G. True, La pensée de St Thomas d'Aquin, extrait de la Somme Théologique. Paris, Poyot 1924 p.215

- Djemil Saliba, Etude sur la métaphysique d'Avicenne, Paris. Presses Universitaires de France 1926. p. 206

(2) Massignon, Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris Geuthner 1929 p. 128-129

(٣) ابن رشد ، تهاافت التهاافت ، مصر ١٣٢١ هـ ص - ٦٣  
قال : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا الامر على أبي نصر وابن سينا ، لأنهما أول من قال هذه الخرافات ، فقلدهما الناس ، ونسروا هذا القول الى الفلسفه » تهاافت التهاافت ، ص ٦٠  
وقال أيضاً : « وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل (ابن سينا) ، ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اختبرها ، استجرنا القول إلى ذكره» الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

٤٢ مصر ١٩١٠ هـ ص

وَكُثِيرًا مَا نجد ابن سينا يصرح بعدم افتئاعه بما ي قوله المشاؤون ، وينسب اليهم الكذب والسخف والغفلة وقلة الفهم . ويظهر عدم مبالاته بفارقة نظره منه لآراء المغوفين بفلسفة اليونان <sup>(١)</sup> . فهو إذن لم يكن من الذين وصفهم الشهير سقراط بقوله : إنهم لم يخالفوا أرسطو في رأي ، ولا نازعوه في حكم ، كالمقلدين له ، المتهاكين عليه ؟ ولا من الذين وصفهم (رينان) بقوله : إنه لم يكن لهم في الأخذ عن أرسطو اختيار ولا حيلة ؟ بل انه نقل ما وصل اليه من فلسفة أرسطو وأخذ به اختياراً لا اضطراراً <sup>(٢)</sup> ، واذا طالعت كتبه لم تجد فيها شيئاً

---

(١) قال ابن سينا في طبيعت الشفاء عند الكلام عن قوس القزح : « وأما القوس فقد حصلت عندي من أمره أحوال ، وبقيت أحوال لم أتحققها بعد . ولا يقنعني ما يقال فيها . وقد شاهدت مراراً أن ارتسام هذا القوس ليس على السحاب الكثيف وليس يقنعني ما ي قوله أصحابنا من المشائين فيها . وأما الألوان فلم يحصل لي أيضاً أمرها بالحقيقة ، ولا عرفت سببها ، ولا فنتت بما يقولون ، فان كله كذب وسخف » الشفاء فن ٥ ، مقالة ٢ ، فصل ٣ ، طبعة طهران ١٣٠٣

(٢) قال الاستاذ أحمد أمين في كتاب ضحي الاسلام ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٣٣ ص ٣٩٩ : « وكان موقف الجاحظ تجاه أرسطو موقفاً بدليلاً ، فلم يصب أمامه بشلل الفكر كما أصيب في أكثر الأحيان ابن سينا وغيره من فلاسفة الشرق والغرب » فنحن مع اعترافنا بأن ابن سينا ليس أعظم فلاسفة الاسلام استقلالاً عن أرسطو ، لأنوائق الاستاذ أحمد أمين على كل ماجاء في هذه العبارة لأن ابن سينا لم يصب أمام أرسطو بشلل الفكر كما أصيب به غيره -

من تعظيم آرسطو ، بل تراه بعيداً عن التقليد ، كثير الاحتياط في التأريخ . وقد ذكر في منطق الشرقيين <sup>(١)</sup> أنه كره شق العصا ، ومخالفته الجمود ؟ لأن المستغلين بالعلم من أهل زمانه كانوا شديدي الاعتزاء إلى المثانيين ، فانحاز إليهم ، وتعصب لهم في الابتداء ، ثم أكمل ما أرادوه وقصروا فيه ، ولم يبلغوا أرجاهم منه وأغضى عما تنبهوا فيه ، وجعل له وجهًا ومخرجًا ، فأن جاهر بمخالفتهم ، ففي الشيء الذي لم يكن الصبر عليه . وقد ضن بإعلان آرائه كلها في كتاب الشفاء ، فجرى فيه مجرى المساعدة لا مجرى المناقشة ، وسبعين لك عند البحث في فلسفته أن فيها مسائل كثيرة لا يمكن إرجاعها إلى آراء آرسطو ، وأن ابن سينا ، وإن يكن قد سار على نوط آرسطو في مبادئه ، فإنه مختلف عنه تمام الاختلاف في غایاته ومقاصده .

## ٣

### مولده نسأته حياته

لعل ابن سينا هو أول فيلسوف عربي ترك لنا من لفظه شيئاً عن سيرته ووصف حاله . فقد كانت هذه الطريقة مفقودة من الأدب القديم ، ولم تنشر في الأدب الغربي إلا — من فلاسفة العرب ، بل كانت بنقل عن المعلم الأول نقل العالم المدقق ، والخبير الحاذق ، فيرد ما لا تقبله نفسه ويكل ما يصر المشاون فيه . (١) منطق الشرقيين ص - ٣

بعد القرن الثامن عشر ؟ وبالرغم من أن هذه السيرة المقتضبة التي نقلها إلينا أبو عبيد الجوزجاني وأكملها لا نفاس بها ذكره الغزالى عن نفسه فإنها قد جمعت من ذكر حال ابن سينا ما يغنى الباحث عن مراجعة غيرها<sup>(١)</sup>

ولد الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن ابن على بن سينا في شهر صفر من سنة ٣٢٥ هـ (٩٨٥ م) بـ(أفسنة) بالقرب من بخارى . وكان أبوه من أهل بانج ، انتقل منها إلى بخارى في أيام نوح بن منصور واشتغل بالتصريف . وتولى العمل في أيام بقلمة (خرمئن) وتزوج من « أفسنة » باسمة رزق منها بولديه (الحسين) و (الحسن) ثم انتقل منها إلى بخارى وانتقل فيها ، وأحضر (ابن سينا) معلم القرآن ومعلم الأدب وتابع هذه الدروس حتى بلغ العشر من العمر<sup>(٢)</sup> . فأقى عليهما

(١) لم تنشر بعد هذه الترجمة العربية بنسختها الكاملة كا ورد في مخطوطين أحدهما لظهير الدين البيهقي عنوانه تاریخ حکماء الإسلام والآخر لشمس الدين محمد بن محمد الشهزوري عنوانه روضة الأفراح ونرفة الأرواح . وهناك ترجمة أخرى كتبها بالفارسية احمد بن عمر الذي نشره بالإنكليزية ادوار براؤن ١٩٢١ . انظر أيضاً المجلة الآسيوية بوليو واكتوبر ١٨٩٩ ، وكتاب الكامل لابن الأثمير ، وتاريخ الأولياء لفرد الدين العطار ، وكشف الظنون حاجي خليفه ، واقرأ مادة ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ، وتعليق محمد ثابت الفندي عليها . (٢) يحتمل أن يكون أستاذه الأول أبا بكر أحمد بن

كلها وشعر بتفوقه على أقرانه منذ حداثة منه (حتى كان يقضى منه العجب) وكان أبوه من أجاب داعي المقربين ، وبعده من الاسماعيلية ، فأراد أن يدعوه إلى هذا المذهب ؟ فكان (ابن سينا) يسمع أقوالهم ومذاكرتهم ، فيفهم ما يقولونه عن العقل والنفس ، ولكن من غير أن تقبله نفسه . ولا شك أنه كان لهذه المناقشات المذهبية أثر عظيم في نشأة (ابن سينا) لأنـه كان يسمعـهم يـخـرـونـ عـلـىـ الـبـنـتـهـمـ ذـكـرـ الفلـسـفـةـ وـالـهـنـدـسـةـ وـحـاـبـ الـهـنـدـ ، فـتـولـدـ فـيـ نـفـسـهـ مـيـلـ إـلـىـ هـذـهـ الـعـلـوـمـ مـنـ غـيرـ انـ يـعـنـقـ مـذـهـبـهـ ، وـكـانـ أـبـوـهـ مـحـبـاـ لـلـعـلـ وـالـتـعـلـ ، فـوـجـهـ إـلـىـ رـجـلـ كـانـ بـيـعـ الـبـلـ وـيـقـومـ بـحـاسـبـ الـهـنـدـ لـيـتـعـلـمـ مـنـهـ . ثـمـ جـاءـ بـعـدـ ذـلـكـ إـلـىـ بـخـارـىـ أـبـوـ عـبـدـ اللهـ النـاطـلـىـ ، وـكـانـ يـدـعـىـ (ـالـمـفـلـسـفـ)ـ فـأـنـزـلـهـ أـبـوـهـ دـارـهـ رـجـاءـ أـنـ يـتـعـلـمـ (ـابـنـ سـيـنـاـ)ـ مـنـهـ ، وـكـانـ قـبـلـ ذـلـكـ قـدـ اـشـتـغـلـ بـالـفـقـهـ وـحـصـلـهـ عـلـىـ اـسـمـاعـيلـ الزـاهـدـ ، وـكـانـ مـنـ أـجـودـ السـالـكـينـ فـيـهـ ، فـلـمـ أـخـذـ يـتـعـلـمـ الـمـنـطـقـ عـلـىـ أـبـيـ عـبـدـ اللهـ النـاطـلـىـ كـانـ قـدـ أـلـفـ طـرـقـ الجـدـلـ وـبـرـعـ فـيـهـاـ عـنـ طـرـيقـ الفـقـهـ فـكـانـ لـاـ بـذـكـرـ النـاطـلـىـ لـهـ مـسـأـلـةـ الـاـ وـيـتـصـورـهـ خـيـرـاـ مـنـهـ ، فـتـعـجـبـ مـنـهـ كـلـ الـعـجـبـ وـحـذـرـ وـالـدـهـ مـنـ شـغـلـهـ بـغـيـرـ الـعـلـ . وـكـانـ هـذـاـ الـاسـتـاذـ الـمـفـلـسـ ضـعـيفـاـ فـيـ الـمـنـطـقـ وـالـهـنـدـسـةـ وـالـفـلـكـ فـلـمـ يـسـتـفـدـ مـنـهـ اـبـنـ سـيـنـاـ شـيـئـاـ عـظـيـماـ ، بـلـ قـرـأـ عـلـيـهـ ظـواـهـرـ الـمـنـطـقـ فـقـطـ مـنـ غـيرـ انـ

---

— محمد الخوارزمي . حاجي خليفة ج ٣ ص ٣٧٦ . دائرة المعارف الإسلامية .

يتعلم منه دقائقه لأنَّه كان قابيل الخبرة فيها . فأخذ ابن مينا  
 بطالع الشروح ويحكمها بنفسه معتمدًا في ذلك على ميله وفورة  
 ذكائه . ولم يقرأ من كتاب أقليدس على أستاذه هذا إلَّا خمسة  
 أشكال أو ستة وتولى هو بنفسه حل بقية الكتاب . وكذلك  
 كتاب الجسطي فقد كان أستاذه ضعيفاً فيه لا يعرف إلا مقدماته  
 فقط فلما تقدم ابن مينا في دراسته وانتهى إلى الأشكال الهندسية  
 قال له الناتلي : « تول قراءتها وحُلُّها بنفسك ثم اعرضها علي ،  
 لا بين لك الصواب من الخطأ » قال ابن مينا : « وأخذت أحل ذلك  
 الكتاب ، فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه  
 وفهمته إياه » <sup>(١)</sup> ثم ان الناتلي فارق ابن مينا متوجهًا إلى « كر كانج »  
 فاشتعل ابن مينا في مطالعة الكتب وحده فصارت أبواب العلم  
 - كما يقول - تفتح عليه .

ثم انه رغب بعد ذلك في علم الطب فبرز فيه في أقل مدة  
 لانه كما يقدر ليس من العلوم الصعبة ، وانفتحت عليه أبواب  
 المجالات المقتبسة من التجربة ، وأخذ الأطباء بدرسون عليه  
 ويقتبسون منه ، وهو ، مع ذلك ، يختلف إلى الفقه وبناظر فيه  
 إلى أن توفر على قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة سنة ونصفاً .  
 وفي هذه المدة لم بنم ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغل في  
 النهار بغير العلم ، حتى تتحقق له الحق في جميع المسائل . قال :

---

(١) ابن أبي أصيبيعة ، عيون الانباء ، في طبقات الاطباء ، القاهرة

«وَكُلَا كُنْتُ أَخْبِرُ فِي مَسَأَةٍ وَلَمْ أَكُنْ أَظْفَرُ بِالْحَدِ الْأَوْسَطِ  
بِفِي قِيَاسٍ، تَرَدَّتْ إِلَى الْجَامِعِ وَصَلَّيْتُ وَابْتَهَلَتْ إِلَى مَبْدِعِ  
الْكُلِّ، حَتَّى فَتَحَ لِي الْمَنْفَلِقُ، وَتَيَسَرَ الْمُتَسَرُّ. وَكُنْتُ أَرْجِعُ  
بِاللَّيلِ إِلَى دَارِي، وَأَضْعُ السَّرَاجَ بَيْنَ يَدِي، وَأَشْغَلَ بِالْقِرَاءَةِ  
وَالْكِتَابَةِ، فَهُمَا غَلَبَنِي أَنْوَمًا أَوْ شَعَرْتُ بِضَعْفٍ، عَدَلَتْ إِلَى  
شَرْبِ قَدْحٍ مِنَ الشَّرَابِ رَبِّنَا تَعُودُ إِلَيَّ قَوْتِي، ثُمَّ أَرْجِعَتْ إِلَى  
الْقِرَاءَةِ، وَهُمَا أَخْذَنِي أَدْنَى نَوْمًا أَحْلَمُ بِتَلْكَ الْمَسَائِلِ بِأَعْيَانِهَا،  
حَتَّى إِنْ كَثِيرًا مِنَ الْمَسَائِلِ اتَّضَحَ لِي وِجْهُهَا فِي النَّامِ. وَكَذَلِكَ  
حَتَّى اسْتَحْكَمَ مَعِي جَمِيعُ الْعِلُومِ وَوَقَتَ عَلَيْهَا بِحَسْبِ الْإِمْكَانِ  
الْأَنْسَانيِّ، وَكُلُّ مَا عَلِمْتُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ فَهُوَ كَمَا عَلِمْتُهُ الْآنَ  
لَمْ أَزْدَدْ فِيهِ إِلَى الْيَوْمِ<sup>(١)</sup>»

ثُمَّ إِنَّ أَبِنَ سَيِّدِنَا، بَعْدَ أَنْ أَحْكَمَ عِلْمَ الْمَنْطَقِ وَالْطَّبِيعِيِّ  
وَالْرِّياضِيِّ، عَدَلَ إِلَى الْعِلْمِ الْأَلْمَيِّ، فَوُجِدَ هَذَا الْعِلْمُ مِنَ الْعِلُومِ  
الصَّعِيْبَةِ؟ وَقَدْ قَرَأَ فِي كِتَابِ «مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ» لِأَرْسَطُو،  
فَكَانَ لَا يَفْهَمُ مَا فِيهِ لَا لِصَعْوبَتِهِ فَقَطْ، بَلْ لِغَمْوضِ تَرْجِيْمِهِ.  
قَالَ : «وَقَرَأْتُ كِتَابَ «مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ» فَنَّا كُنْتُ أَفْهَمُ  
مَا فِيهِ، وَالْتَّبَسَ عَلَيَّ غَرْضُ وَاضْعَفُهُ، حَتَّى أَعْدَتْ قِرَاءَتَهُ أَرْبَعِينَ  
سَرَّةً، وَصَارَ لِي مَحْفُوظًا، وَأَنَا مَعَ ذَلِكَ لَا أَفْهَمُهُ، وَلَا الْمَقصُودُ  
بِهِ، وَأَبْسَطَ مِنْ نَفْسِي، وَقُلْتُ : هَذَا كِتَابٌ لَا سَبِيلٌ إِلَيْهِ

---

(١) أَبِنُ أَبِي أَصْبَعَةِ، عَيْنُ الْأَبْنَاءِ، ص - ٣

فهيه ! وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في  
الوراقين ، وبيد دلال مجلد بنادي عليه ، فعرضه على ، فرددته  
ردّ متبرم ، معتقداً أن لافائدة في هذا العلم ، فقال لي :  
أشعرني هذا ، فإنه رخيص ، أبيكه ثلاثة دراهم ، وصاحب  
محاج إلى ثمنه ، فاشتريته ، فإذا هو كتاب « لاري نصر  
الفارابي » في أغراض كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ورجعت  
إلي بيتي ، وأمررت قراءته ، فانفتح على في الوقت أغراض  
ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب ،  
وفرحت بذلك ، وتصدق في ثاني يوم بشيء كثير على القراءة  
شكراً لله تعالى <sup>(١)</sup> .

ينتتج من هذا أن ابن سينا لم يفهم أغراض ارسطو في علم ما بعد الطبيعة إلا بعد قراءة كتاب «الفارابي». فقد أثرت طريقة الفارابي في نفسه تأثيراً عميقاً حتى جعلته يأخذ بشرؤمه، وشرح الفلسفة الافلاطونية الجديدة، ويوضع على طريقتهم صدور الموجدات عن المبدأ الأول.

يُدَّ أَنْ شِرْوَحَ الْفَارَابِيِّ لَمْ تَحْدُدْ وَجْهَةَ نَظَرِ ابْنِ سِينَا تَحْدِيدًا  
نَهَايَةً ، لَأْنَهُ كَثِيرًا مَا اذْعَنَ لِمَقْدِمَاتِ الْمُتَكَلِّمِينَ<sup>(٢)</sup> وَاقْبَسَ  
عِلْمًا كَثِيرًا عَنْ غَيْرِ طَرِيقِ الْيُونَانِيِّينَ ؟ حَنَى قَالَ عَنْ نَفْسِهِ :  
« وَأَمَّا نَحْنُ فَسَهَلَ عَلَيْنَا التَّفْهِيمُ لَمَا قَالُوهُ أَوْلَى مَا اشْتَغَلْنَا بِهِ ،

(١) المصدر نفسه، ص - ٤ (٢) ابن رشد، كتاب الكشف

٤ - ص

ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم  
— وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك رباع الحداة<sup>(١)</sup> .

ويغلب على الظن أن هذه العلوم التي وقعت لابن سينا من  
غير جهة اليونانيين ، إنما اقتبسها من مطالعة الكتب التي وجدها  
في خزائن فوح بن منصور فقد اتفق لهذا السلطان أن مرض في  
ذلك الوقت فاشترى ابن سينا في مداواته ونوم بخدمته ، فسألته  
الإذن له في دخول دار كتبه ، فأذن له ، فدخلها وطالع فيها  
كتب الأولئ ، ورأى فيها من الكتاب « ما لم يقع اسمه إلى  
كثير من الناس فقط » وما كان رأه من قبل ، ولا رأه أيضا  
من بعد<sup>(٢)</sup> . وقد ذكر ابن خلkan<sup>(٣)</sup> في « وفيات الاعيان » أن  
هذه الخزانة قد أحرقت بعد ذلك ، وأن أبو علي ابن سينا قد انهم  
بأحرافها لينفرد بمعرفة ما حصل منها ، وينسبه إلى نفسه . ومهما  
يكن من أمر صحة هذه الرواية ، فإنها تدل على مبلغ العلوم  
التي ظفر بها ابن سينا من كتب الأولئ وغيرها ، حتى قال عن  
قصه : « فرغت من هذه العلوم كلها ، وكانت إذ ذاك للعلم  
أحفظ ، ولكنه اليوم معي انقض . وإنما فالعلم واحد لم يتعدد لي  
بعده شيء » .

وفي الحق أن العلوم التي اقتبسها ابن سينا تدل على بكور

(١) ابن سينا ، منطق المشرقيين . القاهرة ١٩١٠ ، ص ٣

(٢) ابن أبي اصيحة ، ص ٤

(٣) ابن خلkan ج ١ ص ١٩١

نضجه ، ومجل ادراكه . حتى لقد بدأ بالتأليف وهو لا يزال في من الواحدة والعشرين . وكان أول كتاب الفه كتاب «المجموع» ويعرف «بالحكمة العروضية» صنفه جاره أبي الحسن العروضي ، وكتاب «الحاصل والمحصول» ، وكتاب «البر والاثم» صنفها للفقيه أبي بكر البرقي .

ولما بلغ ابن سينا الثانية والعشرين من عمره ثُوفي أبوه ، وتصرفت به الاحوال ، ونقلب عليه الزمان ، واضطربت حياته باضطراب أمور الدولة السامانية ، فتقلد أولاً شيئاً من أعمال السلطان ثم اضطر الى ترك بخارى وانتقل منها إلى «كركاج» ، وكان أبو الحسين السهلي بها وزيراً ، فقدمه إلى أمير «كركاج» علي بن مأمون . وكان ابن سينا على ذي الفقها ، فقرر والده مشاهدة ن القوم به . ولم توق له هذه الحال زماناً طويلاً ، فأخذ بنقل من بلد إلى آخر ، حتى استقر في مدينة جرجان . وربما كان تنقله هذا ناشئاً عن طموحه ورغباته ، وجده وآخفاقه . وقد كان قصده من هذا الانتقال الاتصال بالأمير «قابوس» فاتفق في اثناء ذلك أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته فيها . فاضطر ابن سينا إلى ان يرحل منها إلى «دهستان» ، ومرض بها مرضًا صعباً ، ثم عاد إلى جرجان . واتصل هناك بتلميذه أبي عبيد الجوزجاني .

ويظهر من رواية أبي عبيد الجوزجاني ، أن ابن سينا كان فقير الحال يوم وصوله إلى جرجان ، لأن أبو محمد الشيرازي

قد اشتغلَ له داراً في جواره وأنزله بها حباً بالاستفادة من علومه .  
وكان أبو عبيد الجوزجاني يختلفُ إليه في هذه الدار ، فأملى عليه  
«المختصر الاوسط» في المنطق . ويسمى هذا الكتاب بالاوسط  
الجرجاني . وقد صنف ابن سينا في جرجان كتاباً كثيرة منها  
كتاب «المبدأ والمعاد» وكتاب «الأرصاد الكلية» وأول  
«القانون» و«مختصر الجسطي» .

ثم انتقل إلى الرأي وحضر مجلس شمس الدولة ، فعالجه  
حتى شفاه من مرض القولنج . وكانت هذه المعالجة سبباً في علو  
نجم ابن سينا ، فقد فاز من شمس الدولة بخلع كثيرة وأقام عنده  
أربعين يوماً حتى صار من نداماته .

ثم سأله «شمس الدولة» تقدِّم الوزارة فتقليدها ، وكان شديداً  
على العسكري ، فأشفقو منه على أنفسهم ، وثاروا عليه وحبسوه ،  
ونهبو أملاكه ، وسألوا الأمير قتله ، فامتنع وأكتفى بنفيه عن  
الدولة طلباً لمرضاهم . ولكن الأمير احتاج إليه بسبب القولنج  
فطلبَه واعتذر إليه ، فاشتعل ابن سينا بمعالجه ، وأقام عنده  
مكرماً ، إلى أن أعيدت إليه الوزارة ثانية .

ولم ينقطع ابن سينا أثناء وزارته هذه عن الشغل بالعلم ،  
بل كان يقضي نهاره بخدمة الأمير ، ويدرس بالليل لعدم الفراغ  
بالنهار . فكان طلبة العلم يجتمعون في داره وكان أحدهم يقرأ  
من «الشفاء» ، والثاني من «القانون» ، فما زا فرغوا من القراءة

حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وتهيأ مجلس الشراب بالآلات .  
وقد قضى ابن سينا على هذه الحال زماناً ، إلى أن نوفي شمس  
الدولة ، وبوبع ابنه ، فطلبوها منه تقلد الوزارة ، فأبى عليهم .  
وكاتب علاء الدولة سراً بطلب المصير إليه . ولعل السبب في  
ذلك شعوره بضعف الدولة ، أو عدم اطمئنانه لتأج الملك فقد بث  
تأج الملك حوله العيون ، واتهمه بكتابة علاء الدولة ، وحث في  
طلبه فاختباً ابن سينا بعض الزمن ، إلى أن دل عليه بعض  
أعدائه ، فأخذوه وحبسوه في قلعة يقال لها « فرداً » وقد أقام  
في هذه القلعة أربعة أشهر صنف فيها رسالة « حي بن يقطان »  
وهذه الرسالة الرمزية تدل على تزعمه الصوفية ، كما تدل على  
آلامه النفسية التي عاناه في السجن .

ولما خرج ابن سينا من السجن عن له التوجه إلى أصفهان ،  
فخرج متذمراً في زي الصوفية ، فلاقى في طريقه إلى « علاء  
الدولة » شدائٍ عظيمة . ولما وصل إلى أصفهان استقبله أصدقاؤه  
وندماه الأمير علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الأمير الشياطين  
والراكب الخاصة ، وأنزله في دار نوفرت فيها أسباب الراحة  
كلها .

وقد أقام ابن سينا عند علاء الدولة في مدينة « أصفهان »  
زماناً طويلاً ، مكرماً بجلا ، فكان يحضر مجلس الأمير في  
ليالي الجماعات وبناظر العلماء بين يديه ، على اختلاف طبقاتهم

فما كان بطاق بشيء من العلوم .

واختص بعلاه الدولة ، وصار من ندائه ، حتى لقد اتى  
هذا الأمير بالزنقة الملازمة ابن سينا له ، فكان يخرج في  
صحبته أيام الحرب ، ويحضر مجالسه في أيام السلم . وقد جرى  
بينه وبين علاء الدولة مرة ذكر الخلل الحاصل في النقائيم  
المعولية بحسب الأرصاد القديمة ، فأمره الأمير برصد هذه  
الكتاكيب ، واطلق له من الأموال ما يحتاج اليه ، وابتدا  
ابن سينا به ، إلا أن عمله هذا لم يأت بنتائج جيدة ، لكثرته  
الأسفار وعوائقها .

ومن عجيب أمره أنه جمع بين حياة التأمل وحياة العمل ،  
فكان حياته ، كثيرة الشدائد ، قليلة الفراغ ، ممتلئة الاطراف .  
وكان يصنف الكتب قارة في السجن ، وأخرى في السفر ،  
وأحياناً في الليل ، في مجالس الشراب . وكان مربع القراءة  
للكتب ، مربع الكتابة . فإذا وقع له كتاب جدبد قصد  
المواضع الصعبة منه والسائل المشكلة وأدرك رتبة صاحبه في العلم ،  
ودرجه في الفهم .

وكثيراً ما كان يؤلف الكتب معتمداً على ذاكرته . قال أبو  
عبيد الجوزجاني : « وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء ، فاستحضر « أبا  
غالب » ، وطلب الكاغد والمحبرة ، فأحضرهما وكتب الشيخ في قريب  
من عشرين جزءاً على الشمن ، بخطه ، رؤوس المسائل ، وبقي فيه يومين  
حتى كتب رؤوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا اصل بوجع

إليه ، بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه ؟ ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد ، فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة »<sup>(١)</sup> فإذا طالمت كتاب الشفاء ، شعرت بهذه السرعة في سبك العبارات ، وشرح المسائل ؟ وشعرت أيضاً بقوة الأسلوب وسهولة الفكر ، وأدركت أن صاحبه لم يجد من الوقت مثلك لغرناته ، فاكتفى بتلخيصه في كتاب النجاة<sup>(٢)</sup> .

قال أبو عبيد الجوزجاني : « وكانت الشيخ قد صنف بيوجان « المختصر الأصغر » في المنطق ، وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول « النجاة » . ووُقعت نسخة إلى شيراز ، فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك ، فوقعت لهم الشبه في مسائل منها ، فكتبوا على جزء » . ثم أنفذوها إلى ابن سينا للنظر فيها ، والاجابة عنها . فلما دخلوا عليه « ترك الجزء » بين يديه ، وهو ينظر فيه ، والناس يتحدثون . . . وأمرني الشيخ باحضار البياض ، وقطع أجزاء منه ، فشددت خمسة أجزاء ، كل واحد منها عشرة أوراق ، بالربيع الفرعوني ، وصلينا العشاء ، وقدم الشمع ،

(١) ابن أبي اصيبيعة ، عيوب الانباء ، القاهرة ١٨٨٢ ، الجزء ٢ ص - ٦ والقططي إخبار العلماء بأخبار الحكام ، القاهرة ١٢٢٦ ص - ٢٤ (٢) لا يوجد اختلاف عظيم بين الشفاء والنجاة في بعض الفصول . انظر مبحث العناية الالمية ودخول الشر في القضاء الالمي .

فأمس باحضار الشراب ، وأجلسني وأخاه ، وأمسنا بنناول الشراب ،  
وابتدأ هو بحوار تملك المسائل ، وكان يكتب ويشرب إلى  
نصف الليل ، حتى غلبني وأخاه النوم ، فرأينا بالانصراف ،  
فعتد الصباح قرع الباب ، وإذا رسول الشيخ يستحضرني ،  
فحضرته وهو على المصلى وبين بيده الأجزاء الخمسة ، فقال :  
« خذها وصر بها إلى الشيخ « أبي القاسم الكرماني » ، وقل له :  
استعجلت في الأجبوه عنها لثلا يتطرق الركابي . » فلما حملته إليه  
تعجب كل العجب . . . . وصار هذا الحديث تاريخاً بين  
الناس » .

وهذا بدل على أن ابن سينا لم يكن من الحكام الذين  
يطبلون النظر فيما يكتبون ، فيبدلونه وينقدونه ؟ بل كان فياضاً  
بعلمه كثير الإيمان بنفسه ، حتى صنف كتاباً كثيرة تنبأ في  
الأنقاض ، ولكنهما تدل دلالة واضحة على عمق نظره ، وقوه  
عياريته ، ولما مات إماماً عجبياً بمعرف عصره . فقد أحكم  
علوم الفلسفة حتى صارت كتبه مرجع علماء الشرق في القرون  
الوسطى ، فقال ابن خلدون : « وتجد الماهر منهم عاكفاً على  
كتاب الشفاء والمؤشرات والنجاة » <sup>(١)</sup> وصنف في الفلك كتاباً  
عجبية حتى لقد وضع بالرصد آلات ما سبق إليها <sup>(٢)</sup> وقد بروز في  
الطب حتى كان الامراء يتهاونون عليه ، واشتهر بذلك في

(١) ابن خلدون المقدمة ، طبعة باريز ، ج - ٣ ، ص ١١٢٦

(٢) عيون الانباء ، ج ٢٠ - ص - ٨

القرون الوسطى بين الاوروبيين أكثر مما اشتهر بالفلسفة ، وحصلت له تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات <sup>(١)</sup> حتى لقد نظم الشعر ، وصنف في اللغة ثلاثة كتب أحدها على طريقة « ابن العميد » ، والآخر على طريقة « الصابي » ، والثالث على طريقة « الصاحب » . وكان سبب ذلك ان ابن سينا تكلم في مسألة من مسائل اللغة بين يدي علاء الدولة ، وكان أبو منصور الجبائي حاضراً ، فالتفت الى ابن سينا وقال له : « انك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم نقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيها . » فأثر هذا الكلام في نفسه تأثيراً عميقاً جعله يقرأ كتاب اللغة ويبلغ فيها طبقة قلما بتفق مثلها » <sup>(٢)</sup> .

وقد ذكر الجوزجاني أن ابن سينا أحب الانتقام من أبي منصور ، على ما جبيه به فأوعز إلى الأمير ان يعرض كتبه الثلاثة على ابن منصور ، وذكر له انه ظفر بها في الصحراء وقت الصيد ، فنظر فيها ابو منصور و Ashton عليه كثير مما فيها : « فقال له الشيخ : ان ما تجده من هذا الكتاب فهو مذكور

(١) من ذلك أنه صدح يوماً ، فتصور أن مادة تربى النزول إلى حجاب رأسه وأنه لا يأمن ورماً يحصل فيه . فأمس بحضور ثلج كثير ، ودقه ، ولنه في خرقه ، وتقطيبة رأسه فيه ؟ ففعل ذلك حتى قوي الموضع ، وامتنع عن قبول المادة وعوفي ، ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم ، أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى الجلنجين السكري حتى تناولت على الأيام مقدار مئة منه ، وشفيت المرأة ، » عيون الانباء ص - ٨ (٢) عيون الانباء ص

في الموضع الفلافي من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة ، كان الشيخ حفظ تلك الالفاظ منها . ٠ » ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف ابن سينا فتصل واعتذر اليه . ٠

وتظهر من هذه الرواية وغيرها أن ابن سينا كان قوي الإرادة ، محبباً بالنفس ، طموحاً ، وكثيراً ما وصف نفسه بالتقدم في العلم والبراعة في الطب . يدل على ذلك قوله : « وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب ، حتى كان بقضي بي العجب <sup>(١)</sup> » .  
وقوله : « فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع به منه وتعجب مني كل العجب <sup>(٢)</sup> » قوله في علم الطب : « فلا جرم أنني بزرت في أقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليَّ علم الطب ، وتمهدت المرضى ، فانفتح عليَّ من أبواب المعالجات المقنية من التجربة مالا يوصف وأنا مع ذلك اختلف إلى الفقه واناظر فيه ، وأنا في هذه الوقت من ابناء ست عشرة سنة »

وقوله :

لما عظمت فليس مصر واسعي لما غلا ثبني عدمت المشتري  
وكان لاعتداده بنفسه واعتزاده على قوته المعنوية والمادية ،  
وتحيره على الطبيعة أثر في فساد صحته ، فقصد مراجعة من كثرة  
العمل ، ودوم الشراب ، واتباع الشهوات الجسدية ، حتى لقد

---

(١) عيون الانباء - ص ٢ (٢) عيون الانباء - ص ٣

اصيـب بالقولنج مـرة في الحـرب ، فـخـشـي المـزـبة مع المـرـض ،  
 وحرـص على الـبقاء مع عـلاـء الدـولـة فـحـقـن نـفـسـه في يـوـم وـاحـد ثـانـي  
 مـرات فـتـرـح بـعـض اـعـماـلـه . ثـم ظـهـر بـه الصـرـع ؛ وـكـان مع ذـلـك  
 بـدـبـر نـفـسـه . فـتـنـاـول مـرـة دـوـاء شـدـيد الاـثـر ، فـاشـتـدـ مـرـضـه ،  
 وـخـانـه غـلـامـه ، فـتـمـنـوا هـلـاكـه ، لـيـأـمـنـوا عـاقـبـة عـمـلـه ، فـطـرـح  
 بـعـضـهـم في دـوـائـهـ شـبـئـاً من الاـفـيـون ، فـكـانـهـ هـذـا العـمـلـ سـبـبـاًـ فيـ  
 زـيـادـةـ عـلـيـهـ ، فـلـمـ باـغـ هـذـهـ الـحـالـ منـ الـضـعـفـ ، اـضـطـرـ إـلـىـ الرـجـوعـ  
 إـلـىـ أـصـفـهـانـ ، فـأـخـذـ بـعـالـجـ نـفـسـهـ هـنـاكـ ، حـتـىـ قـدـرـ عـلـىـ المشـيـ ،  
 وـحـضـرـ بـجـلـسـ عـلاـءـ الدـولـةـ ، إـلـاـ أـنـهـ لمـ يـتـحـفـظـ ، بلـ أـكـثـرـ مـنـ  
 النـخـلـيطـ فيـ أـمـرـ الشـهـوـاتـ ، فـعـادـتـ إـلـيـهـ الـعـلـةـ ، وـكـانـ بـنـتـكـسـ  
 ثـمـ بـيـرـأـ فيـ كـلـ وـقـتـ إـلـىـ أـنـ سـارـ مـعـ عـلاـءـ الدـولـةـ إـلـىـ «ـهـمـذـانـ»ـ ،  
 فـعـادـتـهـ الـعـلـةـ فيـ الطـرـيقـ ، وـعـلـمـ أـنـ قـوـتـهـ قـدـ زـالتـ ، وـأـنـ  
 الـعـلـاجـ لـاـ يـفـيـ بـدـفـعـ الـرـضـ عنـهـ ، فـأـحـمـلـ مـداـواـةـ نـفـسـهـ ، وـاـنـتـسـلـ  
 لـلـقـضاـءـ ، وـأـخـذـ يـقـولـ : «ـالـمـدـبـرـ الـذـيـ كـانـ بـدـبـرـ بـدـنـيـ قـدـ عـجـزـ  
 عـنـ التـدـبـيرـ ، وـالـآنـ فـلـاـ تـنـعـ المعـالـجـةـ»ـ<sup>(١)</sup>ـ ، ثـمـ اـغـنـسـلـ وـتـابـ ،  
 وـتـصـدـقـ بـاـ مـعـهـ عـلـىـ الـفـقـراءـ ، وـرـدـ الـمـظـالـمـ عـلـىـ مـنـ عـرـفـهـ ، وـأـعـنـقـ  
 هـمـالـيـكـ<sup>(٢)</sup>ـ ، ثـمـ فـارـقـ اـلـيـاهـ مـنـةـ ٤٢٨ـ (١٠٣٦ـ مـ) وـلـهـ مـنـ الـعـمرـ  
 ثـلـاثـةـ وـخـمـسـونـ عـامـاًـ . وـقـدـ ذـكـرـ ابنـ اـبـيـ أـصـيـعـةـ أـنـ قـبـرـهـ تـحـتـ  
 السـورـ مـنـ جـانـبـ الـقـبـلـةـ مـنـ هـمـذـانـ<sup>(٣)</sup>ـ .

---

(١) عـيـونـ الـأـنـبـاءـ جـزـءـ ٢ـ صـ ٩ـ (٢) ابنـ خـلـكـانـ ،  
 وـفـيـاتـ الـأـعـيـانـ صـ ١٩٢ـ (٣) ذـكـرـ ابنـ الـأـئـمـةـ أـنـهـ لـوـفـيـ

ولما مات قال فيه بعضهم :

رأيت ابن سينا يعادى الرجاء  
ل وبالحبس مات أخس المات  
فلم يشف ماناله بالشفاء ولم ينج من موته بالنجاة  
وقد اتصل ابن سينا في حياته بكثير من الأسماء والعلماء ،  
وانتشرت فلسفته في الشرق انتشاراً عظيماً ، حتى أخذ بها كثيراً  
من الحكماء . فكانت لا تخبو حيناً إلا اتبعت من جديد حيناً  
آخر ، وصار اسم « الشیخ » رمزاً عند الحكماء ، وحجة عند  
المناطقة . وكان أعظم الفلاسفة إحياءً لذكر ابن سينا في القرن  
العاشر للهجرة الفيلسوف صدر الدين الشیرازی في كتابه  
« الأسفار » وفي تعليقاته على إلهيات الشفاء ، وهو الذي « نفع  
في ريم مذهب ابن سينا ، وأعاد إليه شبابه في المسر الذي  
عاش فيه ، وألبسه حلةً مكنته من أن تنشر في جميع مدارس  
ایران » <sup>(۱)</sup> . فقد أكثرا الناس من قراءة كتبه وشرحها ، حتى  
لقد قلبت العامة شخصيته العجيبة إلى شخصية خيالية تحبط بها  
الاساطير . من ذلك أن لابن سينا في الأدب الترکي صورة أدبية خيالية  
بعيدة جداً عن شخصيته الحقيقة ، وهي صورة ساحر مضحك عجيب  
الاطوار ، يجذب الجرذان برموزه ، محبت للخير حكيم ، بلعب الملوك ،

---

- بأصفهان ، وقيل إنه نقل إلى أصفهان ودفن في موضع باب  
(كونكيند) (۱) صدر الدين الشیرازی ، الأسفار ، راجم  
أطروحة الاستاذ أبي عبد الله الزنجاني عن صدر الدين الشیرازی ،  
دمشق ، من - ۰ ۳۱

وينجزاً بالمقادير . ولا شك أن هذه الشخصية الخيالية صلة بشخصية ابن سينا الحقيقة ، لانه كان — كما رأينا — يشفى الامراض من أمراضهم فينادهم زماناً ثم یهجرهم ، ويتصل بغيرهم ، وينتقل من مدينة الى أخرى ، یؤلف الكتب ، ويشرب الخمر تداوياً أو تشافياً ، فتارة تجده وزيراً ، واخرى فقيراً زاهداً على زينة الصوفية ، وتجده أيضاً في مجلس الامراء مبعلاً وتجد النائم يشفقون على أنفسهم منه ، ثم تجده في السجن يكتب الكتب وينظم الشعر ، ويشكوا الزمام .

شخصية عجيبة قلما عرف التاريخ مثلها ! فلا غرو اذا ذاع اسمه بعد موته ، وانتشر عند العامة ! حتى ألبسوه في بعض القصص التركية هذه الخلة المضحكة الجديرة بالإعجاب !

### ٣ - آثار ابن سينا

لا نريد أن نذكر هنا جميع كتب ابن سينا ورسائله ، كما فعل « ابن أبي أصيحة » او غيره من المحققين ، بل نريد ان نصف امهات كتبه ونصنفها ونخلل بعضها ، ويكون ذلك ان نقسم كتب ابن سينا الى اربعة انواع :

#### ٤ - اللغة والشعر

جاء في ترجمة ابن سينا التي كتبها « ابو عبيد الجوزجاني » اث ابن سينا بلغ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها ، وانه انشأ

ثلاث قصائد ضمنها الفاظاً غريبة من اللغة ، وانه كتب - كما  
بينا - ثلاثة كتب ، احدهما : على طريقة « ابن العميد »  
والآخر على طريقة « الصابي » ، والثالث على طريقة « الصاحب » ،  
وانه صنف أيضاً في اصفهان كتاباً في اللغة مهاد : « لسان  
العرب » لم يصنف في اللغة مثله ، ولم ينقله الى البياض حتى  
توفي ، فبقى على مسودته ، لا يهتم احد الى ترتيبه . وذكر  
« ابن أبي اصيحة » انه وقع اليه بعض هذا الكتاب ، وانه  
قد وجده غريباً في التصنيف .

وقد أثبتت « ابن أبي اصيحة » كتاباً آخرى « لابن سينا »  
في الادب والشعر منها « معتصم الشراء في العروض » ، صنفه  
بيلاده وله سبع عشرة سنة ، ومنها « عشر قصائد واشعار في  
الزهد وغيره » يصف فيها احواله ، ومنها خطب وتجيدات واسجاع  
تدل على أن له باعاً واسجاً في صناعة اللفظ وبلاغة الاسلوب ، حتى  
لقد قال عن نفسه :

أَمَا الْبَلَاغَةُ فَاسْأَلِي الْخَبِيرَ بِهَا     أَنَا الْلَّسَانُ قَدِيمًا ، وَالْزَّمَانُ فِي !  
ولم يبق الاتـ لدبنا من هذه الكتب ، على كثـتها ،  
كتاب واحد يمكن الرجوع اليه في معرفة أدب « ابن سينا » وتراثه ؟  
فلنقصر ، إذن ، على بيان اسلوبه بحسب كتبه الفلسفية فقط .  
يختلف اسلوب « ابن سينا » بحسب كتبه . انظر إلى اسلوبه في  
كتاب « الشفاء » مثلاً وفايسه بأسلوب « الاشارات والتفصيات »  
تجد ان الاول اقل كمالاً من الثاني ؟ إن عبارة « الشفاء » متفركة

لا أثر فيها للعقل ، والتحت ، و اختيار الألفاظ ، وتکاد تشعر فيه بنزوة الشباب وقوة الشعور وشدة الفاعلية . أما عبارة «الاشارات» فهي منحونة ، ذات رنة أدبية ، تکاد تكون كل إشارة منها صورة مستقلة بنفسها . من ذلك قوله : « ثم انه لينبغ به الرياضة مبلغاً بانقلب له وقته سكينة فبصير المخطوف مأولاً والوميض شهاباً ينيراً ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مشرمة » ، ويستمتع فيها ببهجهته فإذا انقلبت عنها انقلب حسرانأسماً . » قوله في الكلام عن العارفين : « جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطام عليه إلا واحد بعد واحد ؟ ولذلك فإن ما بشتمل عليه هذا الفن ضحكة للحفل ، عبرة للمحصل ، فـ سمعه فاشئاز منه فليتهم نفسه لعلها لا تتناسبه ؛ وكل ميسر لما خلق له » .

وتتجدد في بعض الإشارات سجعاً بدل على عنابة الشيخ فيها بالموسيقى الأدبية ، كقوله في مراتب النقوس : « ثم يتلوها النقوس المغموسة ، في عالم الطبيعة المتحوسة ، التي لاما فاصل لرقابها المنكوسة » . وقوله في العرفان : « العرفان مبتدئٌ من تفريط ونفخ ، وترك ورفض » اخْلَقْ .

ولا تعجب لهذا الاختلاف بين «الشفاء» و«الاشارات» لأن «الاشارات» هو آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة وأجوده . وقد قال (ابن أبي اصيبيعة) : إنه كان يضن به على غير أهله ، أما الشفاء فقد ابتدأ بتأليفه في (همدان) حينما كان وزيراً تحبظ به علائق الدنيا من كل جانب ، فألف الطبيعيات منه أولاً ،

ثم الإلهيات ، ثم اشتغل بتأميمه في مدينة أصفهان ، فليس عجيباً ،  
اذن ، أن يختلف أسلوب «الشفاء» عن أسلوب «الاشارات» .  
وبالرغم من هذا الاختلاف البسيط بين كتاب وآخر ، فإن «ابن  
سينا» قد اتبع في أكثر كتبه الفلسفية اسلوباً علمياً رصيناً  
جامعاً للاصطلاحات الفلسفية ، موجزاً لا متراوِف فيه ولا تكرار<sup>(١)</sup>  
ومن الصعب أن يتحمس الانسان لهذا الاسلوب ، أو أن يتخدِّه  
مشالاً ينسج على منواله ، لأنَّه عقلي جاف لا يحرك القلب ولا  
يوقظ الشعور .

نعم ! إن «ابن سينا» قد استعمل الاسلوب الرمزي في بعض  
رسائله الصغيرة كـ «جي بن يقطان» و «الطير» و «سلامان  
وابسال» و «القدر» ، ولكنك تلمِّس في هذه القصص المختلفة  
روح الصناعة اللغوية ولا ترى فيها إلا صيغة مصطنعة ، والكلمات  
صعبه ، فكأنَّ رموزه الحسية بفاهيم فارغة ، وكانت أخبلته  
المشخصة معقولات مجردة . فإنَّ سينا لم يتجرد في كتبه الرمزية  
من أسلوبه العلمي الجاف ، ولا أدخل على صوره شيئاً  
من الحياة بل بسها حجاباً كثيفاً من الالفاظ لا تحمل رموزه  
إلا بمراجعة القاموس .

ولعلَّ أكمل صورة لهذا الاسلوب الرمزي ، قصيدة ابن  
سينا العينية التي قال في مطلعها :

---

(١) محمد ثابت الفندي ، ابن سينا الادب ، مجلة الحديث -

« هبطت إليك من محل الأرفع ورقاً ذات تعزز وتنزع »  
 فالورقاء هي صورة رمزية للنفس ، شبهها بها لأنها الطف  
 ذات الجناح ، وأكثرها استثنائياً بالانسان ، ولا أنها موصفة  
 بكثرة الشوق والحنين . وهذه الصورة الرمزية أجمل من الصور  
 التي استعملها بعضهم في قوله : إن روح المؤمن على صورة النحله ،  
 وروح الكافر على صورة الجراده . وفي الحق ان قصيدة ابن  
 سينا هذه من أروع القصائد الرمزية ، وأحسنها خيالاً ، وأدقها  
 تصويراً ، وأكثرها تعمقاً ، وأعظمها تأثيراً في النفس ، حتى لقد  
 دخلت في الادب الصوفي ، واستمد منها عظماً المتصوفين كثيراً  
 من آرائهم وشرحها العلما ، شروحاً وافية وخمسوها وترجموها<sup>(1)</sup>  
 ولو كان شعر ابن سينا كله من طبقة هذه العينية لعدوناه شاعراً  
 ملهاً لا شاعراً مفلسناً فقط ، إلا ان ما وصل اليانا من شعره  
 عن طريق « ابن أبي اصيبيع » لا يدل على شاعرية عميقه ، ولا  
 على سعة في الخيال وقوه في العاطفة ، بل هو على الاكثر ،  
 شعر فلسي جاف واضح المعاني سهل ، مشوب بمصطلحات الفلسفة  
 واقيسة المنطق ، تناول فيه صاحبه ذكر النفس والشيب والحكمة  
 والزهد ، وأشار الى : اسنة الحياة وشكوى الزمان ، ووصف  
 الحب والكرم والحسد ، وصف حكيم عالم ، لا وصف شاعر  
 عارف . ومع انك تجد في بعض خرباته شيئاً من السحر الموسيقي  
 فإن هذه الموسيقى لا تخلو من الانفاظ الفلسفية كذلك اللاهوت  
 والناسوت والخير والعلة والقديم وغيرها .

[1] Carré de Vaux. Journal Asiatique, 1803

وقد درس المستشرقون شعر ابن سينا في اللغة الفارسية وبيّنوا ان له رباعيات صوفية فعمة بالافكار الفلسفية ، حتى لقد ذكر « اته » (Ethé) <sup>(١)</sup> : ان « ابن سينا » قد تقدم على « اخيلام » في استعمال الرباعيات ، وانه اول من انشأ الشعر التبصري ، ولكن المستشرق « ادوار براون » يرى انه ليس لغزليات « ابن سينا » وخرriاته الفارسية قيمة شعرية عظيمة <sup>(٢)</sup> .

ولابن سينا قصيدة مزدوجة في المنطق نظمها باسم « الرئيس ابي الحسن سهل بن محمد السهلي » بـ « كر كانج » وقصائد اخرى في الطب ، تدل كلها على مهارة في التعبير عن المعاني المجردة بالفاظ واضحة مقتضبة .

## ٢ - الطب

لا نريد الاشتباه في الكلام عن آثار « ابن سينا » الطبية لأن ذلك لا يتنااسب مع نطاق البحث كما حددها في هذه المقدمة . فلتقتصر ، اذن ، على اعطاء فكرة موجزة عن اثر الشيخ الرئيس في عالم الطب .

إن أشهر كتب « ابن سينا » في الطب هو كتاب « القانون » فقد ترجم هذا الكتاب الى اللغة اللاتينية وطبع في القرن الخامس عشر وال السادس عشر عدة مرات ، وعني الأوروبيون بنصه العربي ايضاً فطبعوه باللغة العربية في روما عام ١٥٩٣

(1) Ethé, Avicenne comme lyrique persan.

(2) Ed. Brown Litterary hist. of Persia.

واحتفظت المكتبة الوطنية بباريز بنسخة خطية منه (رقم ٢٨٨٥ الى ٢٨٩١).

ومن كتبه الطيبة المشهورة كتاب «الادوية القلبية» المحفوظ في خزان «اياصوفيا» بالقسطنطينية (رقم ٣٢٩٩ من الملحق) و«العلانية» (رقم ٣٤٥٥) و«ليدن» (رقم ١٣٣٠) وهو مجلدة واحدة صنفه «ابن سينا» في «همزان» وكتب به الى الشريف السعيد «ابي الحسين علي بن الحسين الحسني».

ومنها كتاب «القولنج»، «وتعالق» مسائل حنين في «الطيب» وقوانين ومعالجات وسائل ومقالات ومحضر في النبض واراجيز محفوظة في مكتبة برلين والتحف البريطاني ومكتبة باريز ومكتبة لكتنو بالهند ومكتبة اياصوفيا بالقسطنطينية<sup>(١)</sup>.  
ويرى العلامة اليوم ان طب ابن سينا في كتابه «القانون» مختلف عن طب «الرازي» و«ابن زهر» وانه قد اتبع مذهب «ابقراط» المعدل بطريقة «ارسطو» مع ان اسلافه قد اتبعوا مذهب «جالينوس».

وينقسم القانون الى خمسة اقسام : الاول والثاني منها يشتملان على وظائف الاعضاء وعلم الامراض وحفظ الصحة ، والثالث والرابع يبعثان في وسائل المداواة ، اما القسم الخامس فيشتمل على وصف العلاج وتركيبه .

---

[1] Carré de Vaux, Avicenne, Paris 1900 p. 154

راجع ايضاً محمد ثابت الفندي - مجلة الحديث ، شباط ١٩٣٣ - ص ١٦٨ .

وقد ادخل ابن سينا في نظريات الطب الأسباب الأربع المنسوبة إلى ارسطو ، وانكشف له من اسباب المعالجات وتركيب الادوية ما لم ينكشف لغيره ، إلا انه لم يكن ذا عنابة بالجراحة ، لاعتقاده ان الجراحة تدل على نقص في وسائل العلاجة وانها اعمال بدوية لا تتفق مع شرف المهنة الطبية ، حتى لقد قال « كامبل » : انه جمل القضايا المنطقية افضل من المعالجات المبنية على التجربة والاختبار .<sup>(١)</sup>

### ٣ . الفلسفة

صنف ابن سينا في الفلسفة كتباً كثيرة لا يزال القسم الأعظم منها محفوظاً في خزائن الكتب باوروبا وغيرها .

الشفاء والتوجاه . - إن كتاب الشفاء هو أكبر كتب ابن سينا الفلسفية صنفه كما ذكرنا في أدوار حياته المختلفة . وقد كان السبب في تأليف هذا الكتاب أن إبا عبيد الجوزجاني سأله ابن سينا شرح كتاب ارسسطو فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت فاقتصر على كتاب أورد فيه ما صع عنده من هذه العلوم ، وهذا الكتاب هو الشفاء وهو جامع لاقسام العلم الاربعة المنطق والرياضيات والطبيعتيات والالهيات . فهو إذن دائرة معارف فلسفية الفه للعامة من مزاولي علوم الفلسفة وأعطاهم فيه ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم<sup>(٢)</sup> .

(١) ولهم نسيمن بابن بروج - معرضه السرطان - ترجمه إلى العربية الدكتور يوسف اسكندرحة ، وشاگر خليل نصار . بيروت المطبعة الامير كية ١٩٣٥ ص - ٢٦

(٢) ابن سينا ، منطق المشرقيين ٦ ص - ٤

وقد سمي الشفاء عند الاوروبيين (Sufficientiae) وترجمت  
إليهاته إلى اللاتينية من قبل (فرانسوا دو ماسراتا — François  
de Macerata ) و ( انطون فرانشانتيانوس فينسانتينوس —  
Antoine Franchantianus Vincentinus  
*Méta physica Avicennae sive ejus prima philosophia*  
ونشرت في البندقية عام ١٤٩٥ .

وقد طبع الشفاء بطبعات باللغة العربية عام ١٣٠٣ هـ مع  
تعليقات صدر الدين الشيرازي عليه . وهذه الطبعة مجلدان أحدهما  
مشتمل على الطبيعيات والآخر على الالهيات .

ويظهر أن ابن سينا نفسه لم يكن راضياً عن كتاب الشفاء،  
كما وضعه فأتبعه بكتاب ثان سماه (اللواحق) وهو شرح للشفاء  
لم يصلينا منه شيء ، ثم أتبعه بكتاب ثالث سماه (النجاة) .  
وهو مختصر الشفاء صنفه في طريقه إلى (سابورخواست) وهو في  
خدمة علاء الدولة . وكان قد صنف قسماً منه في جرجان  
سماه (المختصر الأصغر) في المنطق .

وقد طبع كتاب النجاة باللغة العربية لأول مرة عام ١٥٩٣  
في روما ملحقاً بكتاب القانون ، ثم طبع في مصر سنة ١٣٣١  
وترجم (بير فاتيه)<sup>(١)</sup> منطق النجاة إلى اللغة الفرنسية في القرن  
السابع عشر ، وهي ترجمة جيدة بالجملة ، إلا أن المترجم لم يفهم  
عنوان الكتاب فترجم النجاة بد (Emersion) بدلاً من

(1) Pierre Vattier , La logique du fils de Sina  
communément appelé Avicenne, Prince des  
philosophes et médecins arabes. Paris 1638.

Salut ) او ( Nouvelle Délivrance ( <sup>(١)</sup> كما ترجم الشفاء بـ ( lune .

وكتاب النجاة من الكتب الفلسفية المحكمة الوضع ألفه ابن سينا «لطائفه من الاخوات الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكيمية» فقد سأله أن يجمع لهم كتاباً «يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة وينحاز إلى الخاصة ويبكون له بالاصول الحكيمية إهاطة» <sup>(٢)</sup> فجمع لهم هذا الكتاب وهو يشتمل على النطق والطبيعيات والهندسة والحساب وعلم الهيئة وعلم الموسيقى والآلهيات ، وقد حذفت الهندسة والحساب علم الماء والموسيقى من النجاة فلم يبق منه بين أبدينا إلا ثلاثة كتب هي النطق والطبيعيات والآلهيات .

وبالرغم من أن ابن سينا قد الف هذا الكتاب ، كما يقول ،  
للمبتدئين على أبين وجه وأوجز اسلوب <sup>(٣)</sup> فقد قدر له أن يشرح

(١) لقد قلب السيد محمد لطفي جمعة اسم النجاة إلى (النجدة) في كتابه تاريخ فلاسفة الاسلام في الشرق والغرب . قال (ص - ٥٥) وسنقتصر الكلام باسهاب في هذه المقالة على الشفاء والنجدية . وقال أيضاً «والنجدة موجز الشفاء» وهذا يدل على أن المؤلف لم يطلع على الفلسفة العربية إلا عن طريق غير مباشر . ولعل السبب في قوله النجدة بدلأً من النجاة ان النجاة تكتب بالفرنسية ( Nadjet ) فظن المؤلف ان المقصود من هذا اللفظ هو النجدة .

(٢) ابن سينا ، النجاة ، مطبعة السعادة مصر ١٣٣١ هـ ص - ٢

(٣) للصدر قسمه ، (ص - ٣)

أيضاً فشرحه نفر الدين الرازى في القرن السابع للهجرة ولا يزال هذا الشرح محفوظاً في مكتبة اياصوفيا بالقدسية (٢٤٣١) ولو لا الحاجة الى شرحه لما كلف نفر الدين الرازى نفسه هذا العناء . فإن كثيراً من عباراته بتبس على البتدين لكثرة ما فيها من الاصطلاحات البعيدة عن مدارك العامة . من ذلك قوله :

«فإن كانت الامتناع الحالى لا يضر الممكن فالواجب الحالى لا يضر الممكن ، وإن ممكناً الكون ، أن كان يجب أن يكون موجوداً الكون ، فمعنون أن لا يكون يجب أن لا يكون موجوداً اللاكون ، لكن ممكناً الكون هو بعينه ممكناً اللاكون فممكن الكون يجب أن لا يكون على أصلهم موجوداً اللاكون»<sup>(١)</sup>

على إنك إذا قايسـت بين اسلوب النجاه واسلوب الشفاء وجدت الفرق بينها عظيماً من حيث سبك العبارة وانتقاء الالفاظ وإيجازها ومطابقتها للمعاني مطابقة تامة . فالنجاه هو أكمل من الشفاء في ذلك .

وقد خص الشهريستاني آراء ابن سينا في كتاب الملل والنحل بغاء تلخيصه جامعاً لميون كلامه ومتون مرآمه . وبين في تلخيصه هذا ان طريقة ابن سينا هي أدق الطرائق التي سلكها فلاسفة العرب ، وأن نظره في الحقائق أغوص من نظر الجميع<sup>(٢)</sup> .

(١) المصدر نفسه ، (ص - ٢٩) .

(٢) الشهريستاني ، الملل والنحل ، مصر ، ط بولاق ١٢٦٣ ،

الاشارات . — ولعل استقلال ابن سينا في الرأي ، وتعمقه في درس المسائل إنما يظهر في كتاب الاشارات أكثر من غيره من الكتب فقد ألف هذا الكتاب في أواخر أيامه ، وكان بعده أحسن كتبه ويضمن به كل الفن على من لا يوجد فيه ما يشير له من الصفات . قال في آخر هذا الكتاب : « أيها الاخ ! اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق وألمتك في . الحكم في لطائف الكلم فصنفه عن الجاهلين والمتبعين ، ولا ننشره إلا بين الذين ثق بنقاء سريرتهم واسبقامة صدورهم » والكتاب هو إشارات إلى اصول وتنبيهات تشتمل على تذكرة ووهم ونكتة وتذكرة وهداية وتحصيل ونصيحة وفائدة وغيرها من الحكم جمعت في نسعة آفانات أتى فيها على الطبيعيات والاهيات والتصوف والأخلاق .

وقد طبع كتاب الاشارات في اوروبا للمستشرقين من قبل الراهب Forget (Forget) عام ١٨٩٢ في مدینة ليدن . وطبع أيضاً بالطبعية الخيرية في القاهرة مع شرح نصير الدين الطومي والامام نصر الدين الرازي عام ١٣٢٥ هـ .

ولابن سينا في الفلسفة كتب كثيرة يتعذر علينا في مثل هذه المقدمة أن نأتي على وصفها كلها فلنقتصر على ذكر الموجود منها في مختلف خزانة الكتب العالمية :

فمنها الحكمة العروضية الفه وهو في الحادية والعشرين من عمره لأبي الحسن العروضي من غير الرياضيات ، وهو موجود الآن في مكتبة (ابسالا) .

ومنها العلائي ، فارسي ، صنفه في أصفهان لعلاه الدولة ، وهو موجود في المتحف البريطاني تحت عنوان ( دانش نامه علائي ) ، وينقسم إلى سبعة أقسام : المنطق ، وما بعد الطبيعة ، والطبيعة ، والهندسة ، وأهمية ، والحساب ، والموسيقى .

ومنها المداية في الحكمة ، ألفه في قلمة فردجات ، وله عدة شروح ، وهو موجود في مكتبة أيا صوفيا ( ٢٤٣٢ ) .

ومنها رسائل في الحكمة والطبيعيات طبعت في القدسية عام ١٢٩٨ هـ ثم طبعت في مصر سنة ١٩٠٨ وهي تحتوي على تسع رسائل في الطبيعيات وفي الاجرام الملوية وفي القوى الانسانية والحدود وتصنيف العلوم وإثبات النبوات وغيرها .

ومنها المختصر الاوسط في المنطق الفه في جرجات لابي محمد الشيرازي وهو موجود الآن في القدسية في الاحمدة ( ٢١٣ ) .  
ومنها منطق المشرقيين الذي نشره محب الدين الخطيب مع الفصيدة المزدوجة في المنطق في القاهرة عام ١٩١٠ .

ولابن سينا كتب في النفس كثيرة منها رسالة القوى النفسية التي نشرها لانداور ( Landauer ) عام ١٨٧٦ نقلًا عن مخطوطين محفوظين في ليدن وميلان وقد ترجمت هذه الرسالة من قبل إلى اللغة اللاتينية ولا تزال ترجمتها محفوظة في فلورنسة وهي مهاداة إلى نوح بن منصور الساماني ، وقد اعتمد ( لانداور ) في نشر هذه الرسالة على أصول عربية وعبرية ولاتينية ، وقايس بين نصها العربي وبعض المصادر اليونانية فجاء عمله هذا

**مستكملًا** جميع شرائط العلم الصحيح <sup>(١)</sup>.

ومن مؤلفات ابن سينا في النفس رسالة ترجمها إلى اللغة اللاتينية (André de Bellume) وهي الآن محفوظة في مخطوطات مكتبة او كسفورد (No 366 II) وقد طبعت مع رسائل أخرى لابن سينا في البندقية عام ١٥٤٦ ولا يزال للآن في خزائن الكتب الكبرى رسائل في النفس لابن سينا منها رسائله المحفوظة في مكتبة أيا صوفيا (٢٠٥٢) وليدن (١٤٦٢، ١٢٦٤) والاسكوريا (٦٥٦، ٦٦٣) والتحف البريطاني (قسم - ٢ - ص ٢٠٩) وقد نشر محمد ثابت الفندي في العام الماضي رسالة لابن سينا في معرفة النفس الناطقة وأحوالها.

ولابن سينا تعليق على كتاب النفس لارسطو لا يزال محفوظاً في مخطوطات دار الكتب المصرية (رقم - ٢١٤) أما قصيده المشهورة في النفس فقد شرحت مرات كثيرة وترجمها البارون (كارادوفو) إلى اللغة الفرنسية في المجلة الآسيوية <sup>(٢)</sup> أما في الأخلاق فان الكتب التي صنفها ابن سينا قليلة جداً لا يوجد الآن منها إلا رسالة في الأخلاق محفوظة في القسطنطينية في مكتبة كوبوريولي محمد باشا (رقم ٢٢٦) ورسالة في السياسة نشرها على حواشيهها الاب لويس معمول اليسوعي في جملة من الرسائل تحت عنوان مقالات فلسفية قديمة بعض مشاهير فلاسفة العرب (بيروت ١٩١١).

[1] Die Psychologie des Ibn Sina dans Z. D. M. G. 1876 , B. P. 835 .

(2) La Kacidah d'Avicenne sur l'âme, J. As. 1899. t. II p.157

وقد نشر (مهرن) جملة من رسائل ابن سينا في التصوف  
كرسالة حي بن بقظان ، ورسالة الطير ، ورسالة العشق ، ورسالة  
القضاء والقدر وغيرها<sup>(١)</sup> ثم نشر بعض هذه الرسائل في مجموع  
 يحتوي على ثمانية عشرة رسالة لابن سينا وغيره عام ١٩١٧ بمصر  
 وسمى هذا المجموع «جامع البدائع». وفي المصحف البريطاني رسالة  
 لابن سينا في حكمة الموت صنفها أخيه بالفارسية (add.16. 659).  
 ولعل أعظم برهان على استقلال ابن سينا عن المثنين  
 كتابه في الحكمة المشرقة فقد صرخ هو نفسه بان الحق عنده  
 غير ما ذكر في الشفاء وانه إنما الف ذلك الكتاب على مذهب  
 المثنين ، وإن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه  
 بكتابه في الفلسفة المشرقة<sup>(٢)</sup> وقد أشار الجوزجاني الى أن هذا  
 الكتاب لا يوجد تاماً ، وذكره ابن الطفيلي في كتاب حي بن  
 بقظان<sup>(٣)</sup> . كما ان ابن رشد قد أشار اليه أيضاً في كتاب  
 نهافت التهافت<sup>(٤)</sup> وفي مكتبة أبي صوفيا بالقسطنطينية كتاب  
 لابن سينا عنوانه الفلسفة المشرقة (رقم - ٢٤٠٣) وكتاب لشهاب

[1] Mehren - *Traité mystiques d'Abou Ali al Hossain ben Abdallah ben Sina ou Avicenne, texte arabe avec explication française* publié à Leyde 1889 - 1899.

(٢) منطق المشرقيين ص - ٤ .

(٣) ابن الطفيلي . حي بن بقظان ، مكتب النشر العربي ، دمشق

١٩٣٥ ص - ١٦٦٤ .

(٤) ابن رشد . نهافت التهافت ، طبعة بولاق ١٣٠٢ هـ

ص - ١٠٨ .

الدين السهروري في فلسفة الاشراق ( رقم - ٢٤٠٢ - ٢٤٠٠ )  
 كأن لفخر الدين الوازي كتاباً في المباحث المشرقة لا يزال  
 محفوظاً في مكتبة برلين ( N° 5064 t. IV, p 403 ) .  
 والمقصود من الفلسفة المشرقة فلسفة الحدس التي يتم بها  
 الادراك على سبيل الذوق لا بتقدم المقدمات وانتاج النتائج ،  
 ورتبة الحدس هي فوق رتبة العلم النظري والبحث الفكري لأنها  
 تختلف عنها بزيادة وضوح الصور وإشراقتها وسرعة الكشف ،  
 وهي بالنسبة الى الحكمة النظرية كطريقة الصوفية بالنسبة الى  
 طريقة علماء الكلام . ولقد أصاب ( فلوجل - Flügel ) بترجمة  
 فلسفة الاشراق ( *Philosophia illuminationis* ) وشرحه إياها  
 بقوله ( *Sive neoplatonica* ) لأنها مستمدة من روح  
 الافلاطونية الحديثة . وأفلاطون كما قال الجرجاني رئيس الاشراقين  
 كأن أرسطو هو رئيس المثائق <sup>(١)</sup> .

ونعتقد أن منطق المشرقيين الذي نشره محمد الدين الخطيب  
 هو منطق الحكمة المشرقة التي أشار إليها ابن الطفيل ، لأن أصوله  
 مختلفة عن اصول منطق النجاة ، وقد ضمنه ابن سينا كلاماً فيما  
 اختلف أهل البحث فيه من غير أن بلتفت فيه لفت عصبية أو  
 هوى أو عادة أو ألف ، وهذا مباین تماماً لما سلكه في كتاب  
 الشفاء لأنه قد أورد فيه ما صح عنده من علوم الفلسفة بلا

---

(١) الجرجاني ، كتاب التعريفات ، المطبعة الخيرية ، مصر ،

مناظرة مع المخالفين ولا اشتغال بالرد عليهم . فالشيخ الاشرافي يختلف عن الشيخ المشائى<sup>(١)</sup> لانه أفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه من ارسيل و استحل أن يضع ما قاله الاولون موضع المفترى إلى الزبادة والصلاح والتنقیح .

٢

## فلسفة ابن سينا

قلنا في أول هذا البحث : إن ابن سينا قد سار على نط أرسطو في مبادئه وأصوله : وأنه قد اعتمد عليه في غایاته ومقاصده ، وسنوضح الآف هذا الامر بدراسة بعض المسائل الفلسفية : ونثبت لك أن فلسفة ابن سينا هي فلسفة « افلاطونية حديثة » قد بنيت على مبادئ أرسطو . فقد يبني البناء بالحجارة نفسها بيتين مختلفين ، ويوركب الفيلسوف بالعناصر ذاتها مذهبين متباهين فابن سينا قد سار على نط أرسطو في منطقه وطبيعته : ومباديء إلهياته . ففرق بين المادة والصورة ، والقوة والفعل ، وأخذ بنظرية الاسباب الاربعة ونظرية الجوهر ، ولكنه لم يتقييد بأرسطو في نظرية المعرفة ، والنفس ، ونظرية الفيض ، وصفات واجب الوجود ، وغيرها .

### ١ - المادة والصورة - والقوة والفعل

التفرق بين القوة والفعل من المباديء الاساسية التي ارتكز

(١) ابن سينا ، الشفاء ، الالهيات ، المقالة السابعة ، الفصل الثاني

في المامش ص - ٥٥٨ .

عليها أرسطو في فلسفته العامة: لا يصح تكون الأشياء . فالقوة هي أول الحركة ، والفعل هو نهايتها ؛ القوة هي الإمكان والمادة ، أما الفعل فهو الصورة التي تنقل المادة من الامكانيات البسيطة إلى الوجود الحقيقي .

لقد أخذ ابن سينا بهذه المبادئ التي وضعها أرسطو ، فأثبتت أولاً وجود المادة ، ثم بحث بعد ذلك في نقدم الصورة على المادة في مرتبة الوجود ، وأوضح كيفية الارتباط بينها .

أما إثبات المادة فقد رجع فيه ابن سينا إلى وجود الأجسام ، قال : «إن كل جسم طبيعي فهو متocom الذات من جزئين : أحدهما يقوم مقام الخشب من السرير ويقال له هيولي ومادة ، والآخر يقوم مقام صورة السرير من السرير ويسمى صورة<sup>(١)</sup> ». والجسم لا يتركب من الأبعاد الهندسية فقط ، لأن هذه الأبعاد من طول وعرض وعمق ، إنما هي صورته الجسمية وشكله اللازم له<sup>(٢)</sup> . وكما أن ملازمة الشكل للجسم لا تدل على أنه داخل في تحديد جسميته ، فكذلك ملازمة الأبعاد المحددة له . إذن فالصورة الجسمية وهي موضوع العلم الطبيعي ، مفتقرة إلى المادة في وجودها .

يُنبع من ذلك أن كل جسم إنما هو مؤلف من مادة وصورة وإن الصورة الجسمية مقارنة للمادة في جميع الأشياء لا تفارقا .

(١) تسع رسائل ص - ٤ .

(٢) نجاة - ٣٢٨ - ٣٢٩ .

ولا يجوز بوجه من الوجوه أن تُنْتَرِى المادَةُ عن الصُّورَةِ ، لأنَّ  
وَجُودَهَا إِنَّمَا هوَ وَجُودُ قَابِلٍ ، كَمَا أَنَّ وَجُودَ الْعَرْضِ إِنَّمَا هوَ وَجُودُ  
مَقْبُولٍ . ولا يجوز أن يقال أَبْضًا : إِنَّ الصُّورَةَ بِنَفْسِهَا مَوْجُودَةٌ  
بِالْقُوَّةِ ، لَأَنَّ جُوْهَرَ الصُّورَةِ هُوَ الْفَعْلُ .

وَالصُّورَةُ وَانْ كَانَتْ لَا تُفَارِقُ المادَةَ ، فَلَيْسَ ثُقُومٌ بِالْمَادَةِ ،  
وَكَيْفَ ثُقُومٌ بِهَا وَهِيَ عَلَةٌ لِمَا ، وَالْعَلَةُ لَا تُثْقُومُ بِالْمَعْلُولِ<sup>(۱)</sup> .  
لِذَلِكَ فَرَقَ ابْنُ سِبْنَا بَيْنَ وَجُودِ الشَّيْءِ عَنِ الشَّيْءِ وَوَجُودِ الشَّيْءِ  
مَعِ الشَّيْءِ . فَالصُّورَةُ لَيْسَ مَوْجُودَةٌ عَنِ الْمَادَةِ بَلْ هِيَ مَوْجُودَةٌ  
مَعَهَا .

إِنَّ الْعَلَاقَةَ بَيْنَ الْمَادَةِ وَالصُّورَةِ لَيْسَ عَلَاقَةً إِلَّا إِضَافَةً لِأَنَّهَا  
تُنْقَلُ الصُّورَةَ ، وَلَا نَخْتَاجُ فِي تَعْقِلَانَا لَهَا إِلَى تَصْوِيرِ الْمَادَةِ . فَهُنَّ  
الْعَلَاقَةُ بَيْنَ الصُّورَةِ وَالْمَادَةِ هِيَ عَلَاقَةُ الْعَلَةِ بِالْمَعْلُولِ ، وَهُنَّ يَكْرَنُ  
أَنْ تَكُونَ الصُّورَةُ هِيَ عَلَةُ الْمَادَةِ ؟ .

إِنَّ الجَوابَ عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَحْتَاجُ إِلَى تَقْسِيمِ الصُّورِ إِلَى  
نَوْعَيْنِ : فَهُنَّاكَ صُورٌ لَا تُفَارِقُ الْمَادَةَ ، وَهُنَّاكَ صُورٌ تُفَارِقُ الْمَادَةَ .  
فَالصُّورَةُ الَّتِي لَا تُفَارِقُ الْمَادَةَ يَكْرَنُ أَنْ تَكُونَ عَلَةُ لَهَا ، أَمَّا  
الصُّورَةُ الَّتِي تُفَارِقُ الْمَادَةَ ، وَتَبْقَى الْمَادَةُ مَوْجُودَةً بَعْدَهَا ، فَلَا يَجُوزُ  
ذَلِكَ فِيهَا<sup>(۲)</sup> لَأَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ لَوْ كَانَتْ وَحْدَهَا لَذَاهِبَةً عَلَةً لَكَانَتْ  
الْمَادَةُ تَعْدُمُ بَعْدَ عَدْمِهَا ، إِلَّا أَنْ ابْنُ سِبْنَا يُبَطِّلُ هَذِهِ الْفَرَضِيَّةَ

---

(۱) نِخَاجٌ ۴۳۷ (۲) شِفَاءٌ ۴۲۰

الثانية ، ويبين لنا أن الصورة المفارقة ليست علة لسادتها ، بل العلة هي شيء ثالث غير الصورة والمادة ، وهذا الشيء الثالث هو الذي يهبط المادة صورة ثانية غير الصورة الأولى التي فارقتها . فالصورة تكون على هذا الوجه واسطة بين المادة المستبقة وبين ما يعقبها ، والواسطة في التقويم تكون متقدمة على النتيجة ، إذن فالصورة هي أقدم من المivoلي<sup>(١)</sup> .

ليس في هذه المقدمات كلاماً ما يصح أن يقال فيه إن ابن سينا قد ابتعد عن أرسطو ، لأن أرسطو - كما قلنا - جعل المادة إمكاناً بسيطاً يقبل الانتقال من القوة إلى الفعل ، فالصورة هي التي تنقل المادة من الامكان البسيط إلى الوجود الحقيقي ، وهي بهذا الاعتبار متقدمة على المادة ، لأن الفعل متقدم على القوة . إلا أن أرسطو يقرر أيضاً أن الصورة والمادة لا تحتاجان إلى واسطة في التجادهما ، لأن انقلاب الإمكان إلى وجود حقيقي لا يبدل على أن هناك جوهرين مختلفين ، بل المادة هي الشيء عندما كان إمكاناً ، والصورة هي الشيء عندما أصبح حقيقياً .

أما ابن سينا فقد جعل التجاد الصورة بالمادة راجعاً إلى علة ثلاثة . وهذا ما يتبينه في علم ما بعد الطبيعة عندما يبحث عن تكون الاسطعسات<sup>(٢)</sup> . فقد بين أن الصور وإنما تفيض على المادة تحت تأثير اختلاف أحوال الفلك ، وأنه «يجب أن تكون العقول المفارقة بل آخرها الذي بلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة

الحركات السماوية ، شيء فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال ، كما أن في ذلك العقل أو المعمول رسم الصور على جهة التفعيل<sup>(١)</sup> »

وقال أيضاً : « ليست الهيولي تلتبس بالصورة الأولية بذاتها ولا الصورة تستقر في الهيولي لذاتها ، بل بصنعة صانع ليس يمكن أن تكون ذاته أو تكيفه من هيولي وصورة<sup>(٢)</sup> » وهذا الصانع هو الله .

فالصور إنما تفيض إذن عن العقل المفارق ، وترتسم في المادة عند استعداد المادة لها . نعم ان مادة الاسطقطات واحدة ، والصور كثيرة ، الا أن وحدة المادة ناشئة عن اتفاق في أحوال الفلكل ، واختلاف أحوال الفلكل هو الذي يعي المادة لقبول الصور المختلفة التي تفيض عليها من واهب الصور . ومن هنا يتبين أن اتحاد الصورة والمادة إنما يرجع إلى واهب الصور لا إلى الصورة والمادة ، لأن استعداد المادة لقبول الصورة إنما يتم تحت تأثير المبادئ المفارقة ، فإذا حصل هذا الاستعداد أشرقت الصورة على المادة ، وألبستها ثوباً من الجمال والخير ، لأن المادة ، كما قال ابن سينا ، شبيهة بالمرأة القبيحة ، كلما بدا وجهها للناظرين ، غطت ذمامها . فالصورة هي إشراق الكمال والجمال وقطع الاتصال بين الطبيعة والعقل ؟

---

(١) نجاة ٤٦١

(٢) تسع رسائل - ٤٢

## ٢ - الحد - الماهية والوجود

والصورة في فلسفة ابن سينا إنما نقال على ماهية الشيء وحقيقة ، كما نقال على الكمال الذي يستكمل به النوع صفاتـه . وما هي ماهية الشيء إنما تبين بالحد ، لأن الحد « هو القول المفصل المعرف للذات بـما هيـته »<sup>(١)</sup> .

مثال ذلك : إذا أردنا أن نحدد الإنسان ، وجب علينا أن نشير إلى أول صفاتـه المقومة له ، وهي جنسـه القـرـبـ ، وفصـلـه . فإذا أوردناها تـمـتـ ماهـيـةـ الـإـنـسـانـ ، فـنـقـوـلـ فيـ حدـ الـإـنـسـانـ انه « حـيـوـانـ نـاطـقـ » لأنـ الـحـيـوـانـ جـنـسـهـ الـقـرـبـ ، وـالـنـاطـقـ فـصـلـهـ . ولـالـحدـ فيـ فـلـسـفـةـ اـبـنـ سـيـنـاـ ، كـاـمـاـ كـاـمـاـ فيـ فـلـسـفـةـ أـرـسـطـوـ ، قـيـمةـ عـظـىـ ؟ لأنـ الـمـوـضـوـعـ الـأـوـلـ لـعـلـمـ « ماـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ » عندـهـ هوـ : « الـمـوـجـودـ بـمـاـ هـوـ مـوـجـودـ » معـ يـاـنـ أـسـبـابـهـ الـفـصـوـيـ ، وـمـبـادـئـهـ ، وـعـوـارـضـهـ الـذـاتـيـةـ .

فـعـلـمـ ماـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ بـطـابـ الجـوابـ إذـنـ عنـ هـذـهـ المـسـأـلـةـ : ماـ هـيـ عـلـمـ وـجـودـ الشـيـءـ عـلـىـ ماـ هـوـ عـلـيـهـ منـ الصـفـاتـ ، وـماـ السـبـبـ فيـ كـوـنـ الـإـنـسـانـ اـنـسـانـاـ ، وـالـتـمـثـالـ تـمـثـالـاـ ، ماـ هـوـ هـنـىـ إـسـنـادـ الـمـحـوـلـ إـلـىـ الـمـوـضـوـعـ فيـ الـحدـ الـذـيـ يـدـلـ عـلـىـ الـمـاهـيـةـ ؟ إنـ مـسـأـلـةـ الـحدـ تـشـتـمـلـ اـذـنـ عـلـىـ أـكـثـرـ مـسـائـلـ ماـ بـعـدـ الطـبـيـعـةـ . وـالـحدـ عـنـوانـ لـلـذـاتـ ، دـالـ عـلـىـ كـاـلـ حـقـيـقـتـهـ ، فـيـحـبـ

(١) منطق المشرقيين ٣٤

أن يولد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة ببمامها . ولكن الحد الشارح لمعنى الاسم ، لا يعتبر فيه وجود الشيء ، فإن كان هناك شك في وجود الشيء ، أخذ الحدأولاً على أنه شارح للاسم ، كتحديد المثلث المتساوي الأضلاع <sup>(١)</sup> فإن حده يولد في النفس صورة معقولة مطابقة لأهمية المثلث ، ولكنه لا يستلزم بالضرورة وجود المثلث بالفعل .

قال ابن سينا : « وليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه ، مثل كثير من معاني الاشكال الموردة في كتب الهندسة – وإن كان وجودها في حيز الامكان – ومثل كثير من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معاناتها <sup>(٢)</sup> » ونحن نتصور أموراً كثيرة من غير أن يكون لها في الوجود مثال <sup>(٣)</sup> .

قال ابن سينا : « إن الوجود صفة للأشياء ذات الماهيات المختلفة ، ومحول عليها خارج عن تقويم ماهيتها » . وهو ليس صفة تقضي بها الماهية بالضرورة ، بل هو فائض عليها من مبدأ أعلى منها . وقد ذكر ابن سينا في كتاب الإشارات <sup>(٤)</sup> أن ماهية الشيء قد تكون علة لأحدى صفاته ، ولكنه لا يمكن أبداً أن تكون علة لوجوده . إن العلة متقدمة على المعلول في الوجود فكيف يمكن أن تكون الماهية علة الوجود ، وهي لا تزال في حظيرة الامكان ؟ فهناك إذن فرق حقيقي بين الماهية والوجود .

(١) نجاة - ٢٣١ (٢) منطق المشرقيين - ٣٢ (٣) شفاء - ٤٢١

(٤) ص - ١٤٢

لذلك قال ابن سينا عند البحث في تصنيف العلوم : أن العلم الطبيعي إنما يبحث في أمور حدودها وجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة . وأن العلم الرياضي إنما يبحث في أمور وجودها تتعلق بالمادة والحركة ، وحدودها غير متعلقة بها ، وأن العلم الإلهي إنما يبحث في أمور لا وجودها ولا حدودها بمفهرين إلى المادة والحركة <sup>(١)</sup> . فالإله لا تفتقر ذاته إلى المادة في وجودها بل ذاته وجوده شيء واحد . والسبب في ذلك أن وجوده واجب ، وأن من شبروط « الواجب الوجود » أن يكون وجوده عين ذاته .

ولم ينفرد ابن سينا وحده بهذه النظرية بل سبقه إليها الفارابي في كتاب فصول الحكم <sup>(٢)</sup> حيث بين أن الوجود لا يدخل في تقويم الماهية الممكنة ، وستري عند البحث في الامكان والوجوب أن الماهية لا تختلف في الواجب عن الوجود ، وأن ماهية الممكن هي غير وجوده .

ولكن ، ما هي حقيقة الماهية ؟ إذا كان الوجود لا يدخل في تقويم الماهية ، فهل الماهية هي صورة معقولة حقيقة ، أم هل هي صورة معقولة فارغة ؟

لقد أجاب ابن سينا عن هذه المسألة في العلم الإلهي عند الكلام عن تحقيق معنى الكلي <sup>(٣)</sup> فقال :

---

(١) تسع رسائل ص - ١٦٠ (٢) ص - ٣١ (٣) نجاة ٢٥٨

إن الإنسانية بما هي إنسانية ، لا عامة ولا خاصة ، حتى ولا واحدة ولا كثيرة ، بل بلزمنها أن تكون عامةً وخاصةً وواحدة وكثيرة . فالكلية بهذا الاعتبار موجود بالفعل في الأشياء ، وهو المحمول على كل واحد ، لا على أنه واحد بالذات ، ولا على أنه كثير ، فإن ذلك ليس له بما هو كلي . أما الكلية من حيث هو عام – فوجوده في العقل ، لأن النفس إنما تفرد الصور من المحسوسات ، وترتقي من هذه المعقولات الأولى إلى المعقولات الثواني ، فلا كلي عامي في الوجود <sup>(١)</sup> بل ان وجود الكلية العام بالفعل إنما هو في العقل . ثم ان المعقولات موجودة أيضاً في العقل الفعال ، لأن العقل الفعال هو الذي يطبع في النفس صور المعقولات ، فمن الضروري إذن أن تكون المعقولات موجودة في ذاته <sup>(٢)</sup> .

فللذوات إذن ثلاثة أُنْهَاط من الوجود :

١ – وهي موجودة أولاً في الأشياء ، وجوداً طبيعياً غير مفارق للادة .

٢ – وهي موجودة في العقل الانساني مجردة عن اللوائق الحسية .

٣ – وهي موجودة أيضاً في العقل الفعال .

ومن هنا يتتبّع لنا نقرب ابن سينا من أفلاطون ، رغم

---

(١) نجاة – ٣٦٠

(٢) نهاية ٣١٥ ، شفاء ، فن ٢١ ، مقالة ٥ ، فصل ٥

محاولته إبطال المثل الأفلاطونية ، في كتاب الشفاء<sup>(١)</sup> فإنه قرر كأفلاطون أن المعقولات موجودة خارج العقل ، ولكنّه لم يقل إنها قائمة بذاتها ، بل جعلها قائمة بالعقل الفعال ، فأفلاطون قد جعل المعقولات قائمة بذاتها ، خارج كل عقل ، كما جعل الحقيقة مستقلة عن المعرفة . فهو إذن قد وحد بين ماهية المثل وجودها ؛ أما ابن سينا فقد أثبتت هذه الصور الروحانية في العقل الفعال ، وجعلها تفيض منه على النفس ، فترتسم فيها ، ونسبة هذا العقل الفعال إلى عقولنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا : فكما تشرق الشمس على المبصرات ، فتصلها بالبصر ، كذلك يشرق العقل الفعال على التخيلات ؛ فيجعلها بالتجريد معقولات منفصلة بنفسها .

### ٣ - الوضن والوجوب

قلنا عند الكلام عن الصورة والمادة : إن المادة عند ابن سينا هي إمكان الوجود ، وإن الصورة التي تفيض على المادة تكسب المادة وجوداً حقيقياً . وبينما عند الكلام عن الماهية والوجود أن الوجود لا يدخل في نقويم الماهيات الممكنة ، وأنه لا يختلف عن الماهية في الذوات الواجبة . فهناك إذن كائنات ممكنة بالطبع ، موجود واجب » .

فما هو الممكّن ؟ وما هو الواجب ؟ يقول ابن سينا : إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه

بائعه

(١) مقالة — ٢٧ . فصل ٣

محال ، وأن الممكן الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض عنه محال »<sup>(١)</sup> فالواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكן الوجود هو الذي لا ضرورة فيه . وينقسم الواجب الوجود عند ابن سينا إلى قسمين : الواجب بذاته ، والواجب بغيره . فالإله واجب الوجود بذاته ، أما الاربعة فواجبة بغيرها أي إنها واجبة عند فرض اثنين واثنين .

فهناك اذن ثلاثة أنواع للموجودات :

- ١ - الممكן بذاته : وهو يشتمل على كل ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه بل يستوي عنده الوجود والعدم .
- ٢ - الواجب بغيره ، الممكן بذاته ، وهو يشتمل على كل الكائنات ماخلا الله .
- ٣ - الواجب بذاته : وهو المبدأ الأول ، أي الله ، الذي يفيض منه الوجوب .

فللموجودات اذن مراتب مختلفة ، اذناما الممكן بذاته ، وأعلاها الواجب بذاته ، وكما كان الموجود قريباً من الإله كان ووجه به عظيم ، ولا يجوز أن يكون الوجود واجباً بذاته وبغيره معاً ، لأن الواجب بغيره يمكنه بذاته ، وهذا ينعكس أيضاً ، فلا يجوز أن ينتقل الممكן بذاته من القوة إلى الفعل إلا إذا وجب بغيره . فعلة الوجود اذن هي الوجوب ، والعكس بالعكس . فالكون بنفسه اذن ممكناً ، وليس إمكان وجوده

هو أن الفاعل قادر عليه ، بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكناً . فال الحاجة الى المبدع ائما هي ناشئة اذن عن كون العالم ممكناً ، قال ابن سينا : « اذا ذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجده هذا المحسوس واجباً ، وتلقت قوله تعالى « لا أحب الآفلين » <sup>(١)</sup> فالمُوْيَ في حظيرة الامكان أَوْلَ ، والارتقاء الى درجة الوجوب اشراق وكال . وهذا الوجوب ائما يفيض على العالم كما تفيض الصورة على المادة . ولنبين الان كيف يتجرد ابن سينا لاثبات واجب الوجود ، وما هي صفات الاله في مذهبـه .

#### ٤ - اولم . اثبات واجب الوجود وصفاته

ان البرهان على وجود الاله مقتبس من كلام أرسطو في كتاب الطبيعيات (الثامن) ، ولكن ابن سينا لم يتعرض في الطبيعيات لهذا الاثبات ، بل ذكره في علم « ما بعد الطبيعة » لانه يرى أن المبدأ المفارق ائما هو مفارق الذات للطبيعتيات <sup>(٢)</sup> فليس للطبيعي بحث عن أحواله .

ولابن سينا على وجود الاله عدة أدلة ، منها الدليل المستند الى العلة الفائية ، والدليل المستند الى العلة الفاعلة ، ولا يمكننا أن نأتي على ذكرها كلها هنا ، فلنقتصر اذن على احدها ، وهو اثبات الذي يستند الى معنى الممكن والواجب . ويمكن

---

(١) اشارات ١٥٤ (٢) نجاة طبيعيات ص ١٦١

تلخيص هذا الدليل المقتبس من الفارابي كذا بلي : إننا لانشك في أن هنا وجوداً ، وكل وجود فاما واجب ، وإما ممكن ، والممكّن لا يوجد بنفسه ، بل ينتهي وجوده إلى واجب الوجود ، فليس لكل ممكّن علة ممكّنة بلا نهاية ، ولا يمكن أن تكون الممكّنات في الوجود بعضها علة لبعض ، على سبيل الدور ، في زمان واحد ، بل إن وجود الممكّنات ينتهي بالضرورة إلى وجود الواجب بذاته .

وإذا حملنا هذا الدليل وجدناه مستندًا إلى مقدمتين :

المقدمة الأولى : أن جميع المحسوسات ممكّنة ، لأن العالم المحسوس هو عالم الكون والفساد ، عالم الحركة والتغيير .

المقدمة الثانية : أن الممكّن لا يمكن علة لنفسه ، بل إن الجملة الممكّنة محتاجة في وجودها إلى مفید الوجود ، فقد يكون الممكّن علة للممكّن ، ولكن هذا الأمر لا يتسلّل بلا نهاية .

وقد أذعن ابن سينا في هاتين المقدمتين لعلماء الكلام ، بالرغم من انتقاده لهم ، وزعمه أن الحاجة إلى الواجب هي الامكان لا المحدث . فقد كان أبو المعالي يقول في رسالته النظمية : إن العالم يجمع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه .

فجاز مثلاً أن يكون العالم بشكل آخر غير الشكل الذي . هو عليه أو تكون حركة كل متحرك من الأجسام إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها . وهذه مقدمة أولى .

واما المقدمة الثانية فهي التي قرر فيها أبو المعالي ان الجائز

محدث ، وله محدث ، أي فاعل صيره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر .

وقد رد ابن رشد في كتاب الكشف<sup>(١)</sup> على هاتين المقدمتين وبين أن الأولى منها خطابية قد تصلح للاقناع ، ولكنها لا تصلح للبرهان . بل هي من هذه الجهة كاذبة ، مبطلة لحكمة الخالق .  
ولام ابن سينا لاذعاته لهذه المقدمة ، وقوله : إن كل موجود ما سوى الفاعل ، فهو إذا اعتبر بذاته يمكن وجائز ، وأن هذه الجائزات صنفان : صنف يمكن بذاته ، وصنف يمكن باعتبار ذاته ، واجب باعتبار فاعله . قال ابن رشد : « وهذا قول في غاية السقوط ، وذلك أن الممكن في ذاته وجوهه ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله ، إلا إذا انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري<sup>(٢)</sup> . »

وأما المقدمة الثانية ، وهي القائلة إن الجائز محدث فقد ذكر ابن رشد أيضاً أنها غير بينة بنفسها . وقد اختلف فيها العلماء ، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزلياً ومنعه أرسطو . وفي الحق ، أن القول بازليّة الامكاني يسوق بالضرورة إلى القول بازليّة المادّة ، لأن الامكاني غير مفارق لها . ولكن كيف يمكن الأزلي ممكناً ؟ إن الامكاني الأزلي ، هو الوجود الضروري ، ولا فرق بين الممكن والضروري في الأمور الأزلية .  
وظاهر أن ابن سينا لم يقدم هذه المقدمات إلا ليتوصل

---

(١) من ٤٠ (٢) من

إلى القول بإبداع العالم على وجه شبيه بطريقة الأفلاطونية الحديثة، وهو بهذا المعنى كأفلاطون، يجعل المادّة قديمة ولكنها يجودها من كل حقيقة جوهرية، ويزعم أنها مقر الإمكان والعدم. وسبعين لك ذلك عند البحث في نظرية الفيض.

\*\*\*

أما صفات الإله فقد استخرجها ابن سينا من تعريفه لواجب الوجود، وهي قريبة من الصفات التي ذكرها أرسطو، ألا أنها مفعمة بروح الأفلاطونية الحديثة، والاعتقاد الديني.

فأول صفة لواجب الوجود، هي أنه واجب بذاته ولا يشوب وجوب وجوده شيء من الامكان بالإضافة. لأن إمكان الوجود إنما هو من خصائص المادّة، فواجب الوجود إذن مجرد عن المادّة ولو احتمل المادّة، ولا يشتمل على شيء بالقوة بل هو فعل محض.

ثم إن واجب الوجود واحد، لانه لا يجوز أن يكون اثنان واجب الوجود<sup>(١)</sup> ولا أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه، وهذا يدل على أنه بسيط، فهو ليس بجسم، ولا مادة في جسم، ولا صورة في جسم، ولا له قسمة، لا في السكم، ولا في المبادي، بل هو بسيط من جميع الوجوه. ثم إن واجب الوجود قائم، وليس له حالة متوقرة، بل كل ما

---

(١) نجاة — ٣٦٩

هو ممكّن له ، فهو واجب له ، فلَا ارادة له منتظرة ، ولا طبيعة  
منتظرة ، ولا علم منظر .

وهو أيضًا خير محسّن ، وكمال محسّن . فالوجود خيرية  
وكمال الوجود خيرية الوجود ، أما الممكّن بذاته ، فليس خيراً  
محضًا ، لأن ذاته تتحمّل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما فليس  
بوبيًا من الشر والنقص .

وهو حق محسّن ، لا مثيل ولا ضد له . وهو عقل وعاقل  
ومعقول ، وعاشق ومعشوق ، ولذيد ومتلذذ .

ثم إن العلم والارادة والحياة ، وبجميع الصفات الأخرى ليست  
مقومة لذات الله ، لأنها لو كانت كذلك لاوجبت في ذاته  
كثرة ، وكانت هي نفسها قديمة . إلا أن الصفات بعضها موجودة  
في الواجب الوجود من إضافة ، وببعضها موجود فيه مع سلب ،  
فليست توجب أذن في ذاته كثرة ولا مغایرة<sup>(١)</sup> فلو قال قائل :  
إن الإله واحد ، لم يعن إلا هذا الوجود مسلوبًا عنه القسمة  
والشريك ، وإذا قال : عقل وعاقل ومعقول ، لم يعن إلا أن  
هذا الوجود المجرد في نفسه مسلوب عنه جواز مخالطة المادة  
وعلاقتها مع اعتبار إضافة ، وإذا قيل : صريد لم يعن إلا كون  
واجب الوجود مع عقليته ، أي سلب المادة عنه ، مبدأ لنظام  
الخير كله<sup>(٢)</sup> .

---

(١) شفاء — مقالة ٨ ، فصل ٧ ، ص ٥٩٧ .

(٢) نجاة من ٤٠٩

وليس ارادة واجب الوجود مفاسدة الذات لعلمه ، ولا علمه مختلفاً عن ارادته ، بل ان علمه هو عين ارادته ، وارادته هي عين قدرته ، وقدرتها هي كون ذاته عاقلة للشكل .<sup>(١)</sup>

فأنت ترى أن هذه الاسماء التي نصف بها واجب الوجود لا تدل على معانٍ مقومة لذاته ، بل هي أسماء تدل على معانٍ سلبية ونحن إنما نستعملها لأنها ليس عندنا هذه المعاني أسماء غير هذه الاسماء . فاللغة ضيقة والفكر حائر ، ومن استثنع هذه الاسماء استعمل غيرها اذا شاء<sup>(٢)</sup> .

إن نظرية صلب الصفات موجودة أيضاً عند الكندي ؛ وقد دخلت في الفلسفة العربية تحت تأثير المعتزية ، فأخذ بها الكندي والفارابي وابن سينا ، وانتقلت الى الفلسفة اليهودية فاتبعها (موسى ابن ميمون) وقال : إننا لا نستطيع أن ننسد إلى الله إلا نوعين من الصفات : صفات الفعل وصفات السلب . وهذا شبيه بما قاله ابن سينا في وجود الصفات مع الإضافة وجودها مع السلب ، فليس موسى بن ميمون كازعموا تلميذ ابن رشد بحسب ، بل هو تلميذ ابن سينا والمعتزلة أيضاً .

وقد زعم الغزالى<sup>(٣)</sup> أن مسألة العلم هي من المسائل التي يجب تكفيير ابن سينا والفارابي بها ، لأن الفلسفة ، كما يقول ، قد

---

(١) نجاة من ٤٠٩ — (٢) شفاء — مقالة ٨ ، فصل ٧ — ٥٩٨

(٣) المنقد من الضلال — ص ٩٥

جعلوا علم الله تعالى مقصوراً على الكليات دون الجزئيات . قال : « وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في السموات ولا في الأرض » <sup>(١)</sup> .

ومن نظر في أقاويل ابن سينا في الشفاء <sup>(٢)</sup> أدرك أن الحق عزمه غير ذلك ، لأن إله ابن سينا يعقل ذاته وبعقل الكليات كما يدرك الجزئيات ، ولكن من حيث هي كلية . قال : « الواجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف فريحة » <sup>(٣)</sup> .

فالعلم بالجزئيات يرجع إلى العلم بعلوها ومبادئها ، والعلم بالمبادئ عند الإله خارج عن الزمان . فإذا أدرك الجزئيات من حيث هي كلية ، لم يحدث تغير في ذاته <sup>(٤)</sup> ، مثال ذلك : أنك إذا علمت قوانين الأخلاق ، وحركات الأجرام السماوية ، أدرك كل كسوف ، وكل اتصال ، وإنفصال جزئي ، بعينه ، ولكن على نحو كلي . كقولك في الكسوف الجزيئي : انه يحصل بعد زمان كذا ، شماليًا ، أو نصفيًا ينفصل منه القمر إلى مقابلة كذا ، ويكون

---

(١) المنفذ - ص ٩٥ ، قرآن كريم سورة سباء الآية ٣

(٢) مقالة ٨ - فصل ٢٦ ص ٦٨٦

(٣) شفاء - مقالة ٨ ، فصل ٦ ، ص ٦٨٩

(٤) نجاة - ص ٤٠٢

يئن و بين الكسوف السابق نسبة كذا ، فهذه المعرفة الكلية بالامور الجزئية ، لا تقتضي أن يتغير معها العالم . فأنت تتوصل على هذه الصورة إلى الاحاطة بجميع الكسوفات الجزئية ، لا إحاطتك بجميع أسبابها ، فإذا وقعت الاحاطة بجميع الأسباب والمبادئ ، حصل العلم بالأسباب والنتائج . فلا تعجب إذن لاحاطة الإله بالجزئيات ، وعلمه بالغيب ، فإنه يعلم الأشياء ، وأحوالها ونتائجها ، إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده . ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل ، نزوم التعدية والتأدبة <sup>(١)</sup> .

وهذا الرأي مختلف لآراء أرسطو ، لأن الإله أرسطو عقل لا يعقل إلا ذاته . نعم انه اذا عقل ذاته ، عقل ما يلزم عنها ، وإن كان لا يعقل بالفعل فكيف يحافظ على كماله ، وحاله كحال النائم <sup>(٢)</sup> . فمن الضروري اذن ان يعقل ذاته ، ولكن هذا العقل لا يحيط بالامور الجزئية . وخير له أن لا يحيط بها ، لأن الاحاطة بها لا تكسبه شيئاً من الكمال . وهب أنه يعقل الأشياء من الأشياء المخارجة عنه ، فتكون الأشياء متقدمة عليه ، وتكون ذاته مقومة بما يعقل .

فأنت ترى أن ابن سينا قد أخذ بقسم كبير من الصفات التي ذكرها أرسطو ، ولكنه قد غير بعضها ، وأكملها ، ليدخل عليها شيئاً من الحياة والحركة . فإله أرسطو لا يفعل شيئاً ،

(١) شفاء — مقالة ٨ فصل ٦ ص ٥٩١ .

(٢) الملل والنحل — جزء ٢ ص ٢٥ .

وليس له رغبة ولا إرادة ولا غاية . نعم ! انه فعل ممحض ، ولكن هذا الفعل الممحض لا يفعل شيئاً ، أما الله ابن سينا فهو جامع للصفات التي ذكرها أرسسطو ، ولكنه فوق ذلك ، علم وقدرة ، وحياة ، وإرادة ، وجود ، وخير .

قال ابن سينا : « والواجب الوجود له الجمال والبهاء الممحض ، وهو مبدأ كل اعتدال . هو في كثرة تركيب أو منزاج ، فيحدث وحدة في كثرته ، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب <sup>(١)</sup> » .

فإله ابن سينا هو كإله الفارابي <sup>(٢)</sup> خير ممحض ، وعقل ممحض ، ومعقول ممحض ، وعاقل ممحض ؟ وهو حكيم ، وحي ، وعالم ، و قادر ، ومرشد ، وله غاية الجمال ، والكمال ، والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ، وهو العاشق الأول ، والمشوق الأول ، والمبدع الأول . ونبين لك في نظرية الفيض أن ابن سينا إنما خالف أرسسطو في بعض هذه الصفات للجمع بين الدين والفلسفة .

## ٥ = ابداع العالم : نظرية الفيض

ولعل أعظم دليل على ابعاد ابن سينا عن أرسسطو رأيه في كيفية صدور الموجودات عن المبدأ الأول . فقد كان أرسسطو

(١) نجاة - ص ٤٠١ . شفاء - مقالة ٨ ، فصل ٧ ، ص ٥٩٨

(٢) الفارابي - عيون المسائل ، ص ٥

يقول بقدم العالم وأزليته وثبت أن له محركاً أزلياً لا ابتداء لفعله . وهذا المحرك يحرك العالم منذ القدم ، يحركه من غير أن يتحرك معه ، فهناك أذن ثنائية ، لا تنفق مع مبادئ التوحيد الإسلامي لأنها تؤدي إلى أثبات قديرين ، وتحرم الله من صفة الابداع . وقد ذكر الفرازلي في كتاب النهافت أن مسألة قدم العالم هي من المسائل التي يجب تكفيير الفلسفه فيها وقال في المنقد من الضلال : « لم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل » <sup>(١)</sup> .

غير أن ابن سينا لم يتبع في قدم العالم رأي أرسطو تماماً ولا احتذى فيه حذو علماء الكلام ، بل أضاف إلى آراء أرسطو أشياء كثيرة تدل على استقلاله الفكرية وتبين لنا أن غابته من هذه الزيادات إنما كانت كفابة الفارابي من قبله ، وابن رشد من بعده ، الا وهي الجم بين الدين والفلسفة .

وسيتضح لك من شرح نظرية الابداع عند ابن سينا ان الله قد أبدع العالم على طريقة الفيض وانه متقدم عليه بنوع من القديم ، حتى لقد قال : « ان وجود جوهر الفلك من أمر الباربي ، وهو على سبيل الاختراع والابداع وهذا لا يبني الكتاب العزيز » <sup>(٢)</sup> . وقد فرق ابن سينا بين الابداع والتكون

(١) الفرازلي – المنقد من الضلال ، ص ٦

(٢) ابن سينا – نسم رسائل في الحكمة والطبيعتين – الرسالة الثانية في الاجرام العلوية ، ص ٥٦

«فالابداع اسم لمفهومين أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب ، بلا متوسط ، وله في ذاته أن لا يكون موجوداً ، وقد أفقد الذي له في ذاته افقاداً تاماً»<sup>(١)</sup> .

والتكوين ليس ابداعاً ، بل هو تركيب من العناصر . فالابداع ضد الفناء والتكوين ضد الفساد . فاذا كان وجود الكون على سبيل الابداع كان من الضروري ان يكون وجوده ليس له من ذاته ، بل من مبدأ آخر غيره<sup>(٢)</sup> .

ولكن ما هو الفيض ؟

الفيض عند الفلاسفة هو التجلی الحسي الذانی الموجب لوجود

---

(١) ابن سينا - نسخ رسائل في الحكمة والطبيعتين - الرسالة الرابعة في الحدود ص ١٠١

(٢) لقد حاول ابن سينا ايضاً ان يفسر آراء أرسطو بصورة مطابقة لاصول الدين فقال : « والى هذا يرجع قول الحكمي في كتابه إن السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة الى شيء لأنها لا ضد لها ، لكن العامة من المتكلسفة صرفوا هذا القول الى غير معناه فأمعنوا في الاخلاق والقول بقدم العالم » ( نسخ رسائل ، ص ٤٦ ) . فأرسطوف في زعم ابن سينا إنما قال السماء غير مكونة من شيء لا ليقرر قدم العالم ؛ بل ليثبت أن السماء بسيطة غير مركبة من العناصر ؛ ولو قصد عكس ذلك لقال : السماء غير مبدعة من شيء ، لأن الابداع غير التكوين .

الأشياء ، وهو عند ابن سينا فعل ضروري ناشيٌ عن ذات الله وتعقله القدسي ، فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس أو الحرارة عن النار ، لأن هناك ناموساً إلهياً لتطور الكائنات وانقالها من الوحدة إلى الكثرة .

تستند نظرية الفيض عند ابن سينا إلى ثلاثة مبادئ<sup>(١)</sup> :

- ١ - المبدأ الأول هو تقسيم الموجودات ، إلى ممكن وواجب .
- ٢ - والمبدأ الثاني هو المبدأ القائل « إن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد »<sup>(٢)</sup> .
- ٣ - والمبدأ الثالث هو المبدأ القائل إن تعلق الله « هو علة للوجود على ما يعقله »<sup>(٣)</sup> .

فإذا منزجنا هذه المبادئ الثلاثة بعضها بعض أمكننا ابتساح صدور الموجودات عن الخالق لأن الله هو واجب بذاته وواحد وعقل .

فإذا كان الله واجباً بذاته كأن بالضرورة واحداً وإذا كان عقلاً كان بالضرورة مبدعاً ، لأن التعلم كذا بينما ابداع .  
إن الله عقل ، وهو يعقل ، قبل كل شيء ، ذاته ، فإذا عقل ذاته صدر عنه موجود جديد ، وهذا الموجود هو العقل الأول

(١) ابن سينا ، الشفاء ، إيميات — المقالة التاسعة ، فصل ٤ ، ص .

٦٢١ والنجاة ص . — ٤٥٣

(٢) شفاء ، إيميات ، مقالة ٩ فصل ٤ ، ص . — ٦١٩ . ونجاة —

لأن من لوازم العقل الواجب أن يصدر عنه عقل .  
 ثم إن الإله واحد من جميع جهاته فلا يجوز أن يصدر عنه  
 إلا عقل واحد لأنه كما يبينا لا يصدر عن الواحد إلا واحد .  
 ولكن كيف تولدت الكثرة من الوحدة ؟ إن اختراع  
 العقل الأول بوضع لنا ذلك ، لأن ابن سينا قد جعل العقل الأول  
 ممكناً بذاته وواجبأ بغيره وجعل الإله واجباً بذاته فقط  
 فليس في ذات الإله شيء من طبيعة الامكان ، ولذلك  
 كثرة العقل الأول ناشئة عن الإله لأن إمكان وجوده أمر  
 له بذاته <sup>(١)</sup> لا بسبب الإله بل له من الإله وجوب وجوده  
 فقط . والعقل الأول كثير أيضاً بمعنى أنه يعقل الإله وبعقل  
 ذاته ، وهذه الكثرة ملازمة لوجوب حدوثه ، فإذا عقل  
 الإله صدر من تعلقه له عقل ثان تخته وإذا عقل ذاته صدر عنه  
 موجودات مما نفس الفلك وجسمه . فالنفس تصدر عن  
 تعلقه لوجوده بغيره والجسم يصدر عن تعلقه لاماكانه بذاته .  
 فهناك إذن ثلاثة أشياء تفيض كلها عن العقل الأول : العقل  
 الثاني ونفس الفلك الأول وجسمه . ثم إن هذا العقل الثاني  
 واجب بال الأول ممكن بذاته وهو يعقل الأول وبعقل ذاته أيضاً  
 فيصدر عن تعلقه لل الأول عقل ثالث وعن تعلقه لذاته نفس وجسم  
 ولا يزال هذا التعلم ينبع عقولاً وتقوساً وأفلاكاً حتى يفيض  
 العقل العاشر وهو العقل الفعال الفائز على أنفسنا ، عقل العالم

الارضي المدجور لعالم الكون والفساد وعند العقل الفعال يترقب فيفض  
المقول لانه كما بين ابن سينا لا يمكن أن يذهب الى غير النهاية .

وهذه المقول عند ابن سينا إنما هي مبادي روحانية تشوق  
الافلاك اليها في حركة الارادية المبعثة عن قوتها المحركة .  
وهي كما ترى تشارك الله في صفة الابداع الا انها لا تكتسب  
هذه الصفة إلا منه فهو فاعل الكل يعني انه الوجود الذي بفيض  
عنه كل وجود فيضاناً تماماً مبياناً لذاته <sup>(١)</sup> .

ولكن هل يمكننا أن نقول إن كل شيء بفيض عن  
الله ؟ ان واجب الوجود هو واجب من جميع جهاته وهو يعقل ذاته  
من حيث هو واجب ويصدر عن تعلقه لذاته عقل اول يحيوي على  
اثنينية في ذاته فهو واجب بالله يمكن بذاته . ولكن اذا كان  
وجوب العقل الاول صادراً عن الله فامكانه انما هو له من ذاته  
فالامكان لم يصدر اذن عن الله ، وكيف يمكن أن يصدر  
عنه والله واجب الوجود . فنحن اذن بمحاجة الى الامكان  
لشرح فيضان الموجودات عن المبدع الاول .

فأنت ترى ان ابن سينا لم يوفق الى آثبات الابداع إثباتاً  
 تماماً ، بل يقى متغيراً متراجعاً بين أفلاطون وأرسطو فهو قد اخذ  
عن العلم الاول قوله ان فوق الظل الماء وان هناك افلاكاً ذات  
حركات مستديرة وانها تتحرك تحت تأثير العقول وأخذ عن  
الاصلاطونية الحديثة قوله ان العقل بفيض عن الواحد كما بفيض

---

(١) ابن سينا ، نجاۃ — ٤٥٠

النور عن الشمس ، فزج ذلك كله بأحلام بابل وتصوراتها  
وحاول ان يوفق بين الدين والفلسفة ، الا انه لم يوفق الى ذلك  
 تماماً ، لأن ابداع العالم اهنا هو في تعقل الاله لذاته ، ولكن  
هذا التعقل لا يبدع الا واحداً وهو المقل الاول ولو لا ثنائية  
العقل الاول لما تولدت الكثيرة من الوحدة ، ولا يمكن ايضاح  
صدور النفوس والافلاك . اذن فالاله محتاج في ابداع الكثيرة  
إلى العقل الاول ، كما ان الوجوب بحاجة إلى الامكان .

## ٩- العناية الاولية

وماذا العالم الذي يفيض عن الاله ، إنما بمحرك لحفظ كماله ،  
ومبدأ حركته هو الشوق الى التشبه بالخير الاعلى ، ومبدأ هذا  
الشوق اهنا هو العقل . ولكن العقل لا يحرك الفلك مباشرة ،  
بل تحركه النفس المزبدة ، لعرضه لفخمات الخير لأن الوجود  
خيرية ، وكل الوجود هو كمال الخير .

على أن هذا السكال الذي يصدر عن الخير الاعلى ليس  
واحداً في جميع الاشياء ، بل الموجودات على مراتب ، فالقريب  
من الخير الاعلى اكثير كلاماً من بعيد ، والفضل يتبع الافضل .  
لان الوجوب افضل من الامكان ، والصورة افضل من المادة ، كما  
أن النفس افضل من الجسد . فكان الوجود اذن سابع في بحر  
من الخير الفائض عليه من الاله . والخير جمال وكل ووجوب ،  
ومنها يدل على أن للإله بالكون عناية تحفظ لكل صورة كلاماً ،  
ولكل حركة غايتها .

ولكن ما هي العناية؟

عرف ابن سينا العناية بقوله: «العنابة هي كون الاول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكلال ، بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان»<sup>(١)</sup>.

تصور ملكاً عالماً بكل ما في دولته من نظم وأحوال ، ولتكن هذا الملك علة لترتيب الأفراد على هذا النحو من النظام ، ثم تصور أنه راضٍ به ، مربده ، وأن الخير الذي يصدر عنه إنما هو غالب على الشر . إن عنابة هذا الملك بدولته شبيهة بعنابة الآله بالكون . فالآله لا يربد إلا الخير ، ولا يغيب عنه إلا الكلال . أما الشر فقد تولد من المادة ، أي من الامكان والقوة .

نعم ! انه كان في وسع الآله أن يبدع عالماً مجرداً عن النقص والشر ؟ ولكن ذلك غير ممكن في هذا النط من الوجود الذي نحن فيه ، والآله لا يراعي ما نراعي نحن في أحكامنا الضيقة ، بل ينظر إلى الخير الكلي ، ونحن نقتصر على إدراك الخير الجزئي . والشر المتولد من المادة قليل جداً ، اذا نسب إلى الخير المعام «لان الخير مقتضي بالذات ، والشر مقتضي بالعرض» ولا قيمة لهذا الشر المحدود ، ما دامت الصورة محبيطة بالمادة .

---

(١) النجاة - ص ٤٦٦

فابن سينا يجد الخير والكمال والجمال في الانواع والافراد  
معاً .

نعم ! إن الأفراد قد يصيبهم شر ، ولكن الخير الكلي يقتضي وجود الشر الجزئي . وهذا يدل على شمول الخير اسائر الموجودات وبثبت لنا أن مذهب ابن سينا شبيه بمذهب التفاؤل ، الذي نجده عند « لينز » وأن الوجود عنده أفضل من العدم ، ولا يجوز ان بعدم الخير الاكثر بسبب الشر الاقل . . ان وجود النار خير . ولكن النار قد تصيب ثوب فقير فتحرقه ، فهل يجوز أن تزول النار ويستغنى عمّا فيها من الخير للافات التي تنشأ عنها ؟ فالخير هو العام في الوجود ، و كل شيء بقدر .

## ٧ - نظرية النفس

للنفس في فلسفة ابن سينا معانٍ مختلفة : منها أن النفس هي « كمال أول جسم طبيعي آلي » <sup>(١)</sup> . ومنها أنها جوهر روحاني هو كمال جسم يحيى كه بالاختيار عن مبدأ عقلي <sup>(٢)</sup> . فالمعنى الاول مشترك بين النبات والحيوان والانسان ، وهو مقتبس من فلسفة ارسطو الذي قال : إن النفس هي كمال الجسد وصورته . والمعنى الثاني مشترك

---

(١) ابن سينا - النجاة ، من - ٢٥٨

(٢) ابن سينا ، تسم رسائل في الحكمة والطبيعتين ، رسالة المحدود ، من - ٨١ .

بين الانسان والملائكة ، وهو أقرب الى فلسفة افلاطون والافلاطونية  
ال الحديثة<sup>(١)</sup> .

وفي الحق انت ابن سينا بقدر روحانية النفس وبقدر في  
الوقت نفسه خلودها . فهي إذن صورة مفارقة للجسم ، باقية بعدها  
وهذا أمر مخالف لتعاليم أرسطو الذي زعم ان الصورة  
لا تقام إلا بال المادة . وسبعين لك في هذه اللمحه المختصرة كيف  
بثبتت ابن سينا وجود النفس وحدودها ونذكر لك صفاتها وبقاءها  
بعد الجسد .

**اثبات النفس** — أما اثبات وجود النفس فقد رجم فيه ابن  
سينا الى الحدس والنظر معًا . وذلك اننا اذا رجعنا الى ذواتنا  
ووجد كل واحد منا أن ذاته الحقيقية ليست جسماً ولا شيئاً حالاً  
في جسم ، بل هي ذات روحانية ندركها بالحدس . وكذلك اذا نظرنا  
 الى الاجسام التي تحس وتنحرك بالارادة والاجسام التي تتجذى  
 وتنهى وتولد ، فاننا نستنتج بالنظر ان هذه الصفات ليست لتلك  
 الاجسام من حيث هي اجسام بل هي ملزمة لمبادئها المحركة  
 وهذه المباديء المحركة التي تصدر عنها الافعال تسميتها نفساً .  
 قال ابن سينا : « ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنتم  
 صحيحاً ، بل وعلى بعض احوالكم غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة

(١) راجع مقال الدكتور ابراهيم يومي مذكور ، النفس  
 وخلودها عند ابن سينا ، في مجلة الرسالة ، في الاعداد ٢٢٦٨ فبراير  
 وأول مارس و٢٣ مارس و٢٤ أبريل من سنة ١٩٣٢ .

صحبحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا ثبت نفسك ؟ ما عندى ان هذا يكون للمسنبر ، حق ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته من ذاته ، وان لم يثبت قائله لذاته في ذكره ، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحبحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تلامس أعضاؤها ، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفت عن كل شيء ، الا عن ثبوت ايتها »<sup>(١)</sup> .

فالانسان يدرك ذاته في الدوام كما يدركها في البقظة ، حتى ان السكران نفسه لا يغفل عن وجود ذاته ، واذا فرضنا الانسان مجردأ عن كل شيء ، وجردناه من تأثير جسده وملامسة اعضائه ، وتوهمنا انه معلق في الفضاء لا يحس بشيء خارج عن جسده ، لا بمقاومة ولا باصطدام ، فإنه في مثل هذه الحالة ليغفل عن ادراك كل شيء ، إلا عن ادراك ذاته .

ينتاج من ذلك أن أول الادراكات على الاطلاق وأوضحتها هو إدراك الانسان نفسه <sup>(٢)</sup> وهذا شبيه بقول ( ديكارت ) في كتاب التأملات انت معرفة النفس أسهمل من معرفة الجسد <sup>(٣)</sup> .

(١) ابن سينا - الاشارات ، الجزء الاول من شرح الطوسي ، القاهرة - ١٣٢٥ ، ص - ١٢١ . الشفاء - الفن السادس ص ٣٦٣

(٢) ابن سينا - الاشارات ، جزء ، الاول من ٢١ ص ١٢١

[8] Descartes, Méditations Méta physiques, II,

نعم ات النفس تميل الى معرفة الاشياء الخارجية فتتجه نحوها بحركة طبيعية ولكن النفس لا تجد في هذه الاشياء الخارجية الا ذاتها المدركة ؟ لأن الادراك لا يكون بالاحساس ولا بالخيال بل يكون بالعقل ، فادراكنا لذواتنا لا يكون واضحًا ، مهلاً الا اذا كان حديسيًا ، أما اذا كان فكريًا وكلاميًا فيكون في الغالب مفعماً بالظلمات .

ولكن بماذا يدرك الانسان نفسه ؟ هل يدركها بواسطة أم يدركها مباشرة ؟ إن ادراك النفس هو إدراك مباشر ، لا يقتضي الانسان فيه الى وسط ، أما إدراك النفس للأشياء الخارجية فيكون بالحواس اي يكون محتاجاً الى وسط . ولو اسلخ الانسان عن جسده لكان هو هو ، فهوية الانسان غير قائمة إذن على البدن ولا على المحسوس أو ما يشبه المحسوس ، بل هي قائمة على ادراك الانسان لذاته .

وبديهي أن هذا الابيات الخدمي لوجود النفس شبيه أيضًا بالابيات الذي ذكره ديكارت في كتاب التأملات . فقد شك ابو الفاسفة الحديثة في المحسوسات كما شك في المقولات . وتشكك في كل شيء حتى ساقه الشك الى اثبات حقيقة واضحة بيته هي ذاته المفكرة أو فكرة الانا . قال في تأملاته الثانية : اني أستطيع أن انحرد من جسمي وانسى العالم الخارجي والمكان الذي أنا فيه ، وأفرض ذلك كله غير موجود ، ولكنني لا أستطيع أبداً أن أفرض بطلان ذاتي ؛ انا افكر فانا اذن موجود

(Cogito ergo Sum) تلك هي الحقيقة الاولية التي رجم اليها ديكارت في الخروج من الشك ، وهو كما نرى ليس أول من فكر في اثبات الذات على طريقة التجدد ، بل قد سبقه ابن سينا الى ذلك في الاشارات والشفاء ، نعم إن قول ديكارت يرمي الى غایيات فلسفية مختلفة عن غایيات ابن سينا الا انه شبيه به ، وقد بين مؤرخو الفلسفة الحديثة أن ديكارت قد اقتبس هذه الطريقة في اثبات النفس عن الفيلسوف ( اوغسطين )<sup>(١)</sup> ولا يبعد أن يكون قد اتصل ايضاً بابن سينا عن طريق غليوم الافرنى أو عن طريق ( روجير باكون ) . ومما يمكن من ذلك فايت وجوه الشبه بين الكرجيتو الديكارتى واثبات النفس عند ابن سينا تدل على مبلغ ما وصل اليه فلسفتنا من عمق النظر وقوه التحليل .

وقد بين ابن سينا أيضاً أن اثبات النفس بإدراكها لذاتها لا يمكن بوسط من فعل الانسان وحركته ، وان هذه الافعال والحركات قد تصلح للاستدلال بالنظر على وجود النفس من حيث هي مبدأ لها ولكنها لا تصلح لادراك حقيقة النفس ومعرفة هويتها . ان الاستدلال على الفاعل بالفعل لا يوصل الى معرفة هوية الفاعل<sup>(٢)</sup> : فلافائدة اذن من الاستناد الى الحركات والافعال في المعرفة المباشرة ، بل ان الرجل المعلق في الفضاء يدرك ذاته وهو غافل كـا فرضنا عن الفعل والحركة .

[1] Bréhier, Histoire de la philo. II 78,

(٢) الاشارات - من ، ١٢٥

قال ابن سينا : « هوذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه »<sup>(١)</sup> . فهو يتحرك ولكن حركة ليست ناشئة عن مزاجه ، لأن المزاج مؤلف من عناصر متضادة مبنازعة تميل إلى الانفصال فلا تستمر على حالها من الترکيب إلا إذا كان لها مبدأ يجمعها ويحفظها ، وهذا المبدأ هو النفس . فالحركة لا تنشأ إذن عن المزاج ، بل تنشأ عن المبدأ الجامع للمزاج والحافظ له ، واصل القوى الحركة للمزاج والحافظة له هو النفس<sup>(٢)</sup> . فابن سينا يستدل أذن على وجود النفس بالافعال والحركات لا على أنها ذات مدركة بل من حيث هي مبدأ للفعل والحركة . إن ادراك النفس من حيث هي ذات مجردة لا يكون إلا بالخدس ، أما ادراكتها من حيث هي مبدأ جامع لقوى الجسد وحافظ لها فيكون بقياس العقل .

حدوث النفس – وهذه النفس التي ندركها مباشرة أو نستدل على وجودها بالقياس العقلي ليست موجودة كما زعم أفلاطون قبل البدن ، بل هي حادثة معه تفيض عليه من المبادي المفارقة ، وذلك عند حصول الاستعداد لها . ان المبدأ الأول يكسو المادة ما تستحقه من الصور . قال ابن سينا : « أنظر إلى حكمة الصانع بدأً فخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شئ وأعد كل مزاج لنوع وجعل اخراج الأمزجة عن الاعتدال

(١) ابن سينا – الاشارات ، جزء ١ ، ص ١٢٥

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣١

لأخرج الانواع عن الكمال ، وجعل اقربها من الاعتدال الممكن  
مزاج الانسان لنستو كره نفسه الناطقة »<sup>(١)</sup> .

فالمادة التي يتركب منها جسد الانسان أقرب الامزجة الى  
الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقى غير موجود ، ومزاج  
الانسان يصلح لقبول النفس الناطقة فتفيض من السماء وتهبط  
إليه وتستو كره كما يستو كره الطائر وكره .

ولا نريد الان أن نذكر البراهين التي جاء بها ابن سينا  
لاثبات حدوث النفس <sup>(٢)</sup> لان نطاق هذا البحث لا يتسع لها ،  
فنقتصر على القول ان ابن سينا قد برهن على ذلك بجهله المعروف  
الذى يقسم فيه الامور الى جميع الوجوه الممكنة فيفتدها وجهاً  
ووجهًا ثم يبطلها ويسوق القاريء كأفلاطون في جدله الى النتيجة  
الضرورية التي يريد ايصاله اليها ، فمن ذلك قوله ان النفس اذا  
فرضت متقدمة على الجسد كانت اما متكررة الذات بالعدد واما  
واحدة ؟ ولا ثالث مذهب الوجهين فاذا ابطلنا كلّاً منها ، بطل  
معها فرضنا الاول . فالنفس ليست اذن قديمة بل هي حادثة .

**صفات النفس** — ولعلنا لا نستطيع ان نعرف حقيقة النفس  
الا اذا درسنا صفاتها فما هي صفات هذه الذات المدركة ؟

١) الوحدة — إن أول صفات النفس هي الوحدة . فقد عقد

---

(١) ابن سينا — الاشارات ، جزو ٦١ ، ص ١٢٠

(٢) التجاة — ص ٣٠٠ ، الشفاء ، راجع أيضًا

ابن سينا لذلك في الشفاء والنجاة<sup>(١)</sup> فصلاً خاصاً مسماً واحداً وحدة النفس أثبتت فيه أن النفس واحدة بالرغم من كثرة قواها<sup>(٢)</sup> فالنفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية لا تؤلف ثلاثة قوس مختلف بل تؤلف ذاتاً واحدة ، وقوه الفضب مثلاً لا تختلف عن قوة الحس ، بل إن هاتين القوتين تجتمعان في ذات واحدة . قال ابن سينا : إن هذا « الجوهر فيك واحد » بل هو أنت عند التحقيق<sup>(٣)</sup> يربد بذلك أن يبين لنا أن الشيء الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدرك ، فالإنسان يعلم بيقناً أنه يتحرك بارادته وأنه يدرك مشاعره أو يعقله وإن مراججه يبقى ما دام باقياً ولو عمر مائة سنة ، فالنفس إذن واحدة بالرغم من كثرة قواها وتبادرها وتنافرها ، وهي الجامدة لعناصر المزاج والحافظة لتركيبها .

٢) هوية النفس . — وحفظ عناصر المزاج على هذا الوجه المتابع يدل على هوية النفس . فالنفس هي هي بالرغم من تبدلها وتبادرها . وهي التي تديم الجسد على ما هو عليه من التركيب . قال ابن سينا : والنفس : « هي حافظة لهذا البدن على النظام الذي يبني فلا تستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس

(١) النجاة — ص ٣١٠ ، الشفاء .

(٢) رابع كتابنا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٥ — ٩٠

(٣) إشارات ص ١٢٨

موجودة فيه <sup>(١)</sup> » فهي تحفظ البدن وتدبره . ولكن تغير أحوال البدن لا يودي إلى تغير ذاتها . ثم هي تعقل ذاتها وتحفظ المعقولات ولا تكل من فعل التعلق ، بل ان ادامتها للتعقل وتصورها للأمور يكسبانها قوة وسهولة لقبول ما بعدها ، وهذا يدل على بقاء آثار الماضي في الحاضر ، وثبت لنا هوية النفس واستمرار فعلها ؟ قال ابن سينا : « تأمل أيها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك ، حتى انك نتذكرة كثيراً مما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو أبداً في التحلل والانفاس <sup>(٢)</sup> » ومعنى ذلك أن الإنسان يسند أفعاله الماضية إلى مبدأ واحد مشتمل عليها ، فيعرف أنه هو بالرغم من تغيره ، والسبب في هذه الصلة الدائمة بين الماضي والحاضر هو تذكر الإنسان ما جرى من أحواله أي حفظه وإدراكه لها ، والتذكرة يختلف عن الذكر لأن الأول يحتاج إلى عمل العقل والثاني تابع للدماغ <sup>(٣)</sup> فإذا كانت استمرار الذات الإنسانية عبارة عن اتصال الماضي بالحاضر كان شعور

(١) ابن سينا ، الشفاء ، الفن السادس من الطبيعيات ، المقالة الادلى ، الفصل الثالث ، ص ٢٤

(٢) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ راجع أيضاً الدكتور ابراهيم يومي مذكور : النفس وخلودها عند ابن سينا ، الرسالة ، فبراير - ص ٢٨٧ .

(٣) ابن سينا ، الشفاء ، الفن السادس .

الإِنْسَان بِهُوبَتِه نَاشِئاً عَن التَّذَكْر لَا عَن الدَّكْر ، لَأَن الدَّكْر عَمَل دِمَاغِي وَخَطُور عَغْوِي مُشَرِّك بَيْن الإِنْسَان وَالحَيْوان ، أَمَّا التَّذَكْر فَهُو احْتِيَال الْعُقْل لِاستِعْادَة مَا انْدَرَس مِن الْحَوَادِث فَلَا يُوجَد إِلَّا فِي الإِنْسَان<sup>(١)</sup> .

وَهَذِه الْفَكْرَة الْآخِيَّة الَّتِي جَاءَنَا بِهَا ابْن سِبِّنَا تَذَكَّرَنَا بِمَا قَالَهُ «هَنْرِي بِرْغُسُون» فِي نَوْعِي الدَّاكِرَة : الدَّاكِرَة النَّفْسِيَّة وَالدَّاكِرَة الْحُرْكَيَّة ، كَمَا أَن فَكْرَة الْهُوَيَّة النَّفْسِيَّة وَإِرْجَاعُهَا إِلَى التَّذَكْرَ هِي آخِر مَا وَصَلَ إِلَيْهِ عِلْمُ النَّفْس الْمُحَدِّث .

٣) النَّفْس جُوهر رُوْحَانِي . - ثُمَّ أَن هَذِه النَّفْس هِي جُوهر بَسِطٍ وَلَيْسَ بِجُودَهَا «فِي الْجَسْم كَوْجُودِ الْعَرْض فِي الْمَوْضِع»<sup>(٢)</sup> فَهِي إِذن جُوهر لَأَنَّهَا صُورَة لَا فِي مَوْضِع .  
نَمَّ إِنَّ الْمَعْقُولَات تَفْيَضُ عَلَى النَّفْس مِنْ الْعُقْلِ الْفَعَال ، فَتَصْبِحُ النَّفْس مَحْلَّاً لَهَا ، وَلَكِن مَحْلَ الْمَعْقُولَات كَمَا بَيْنَ ابْن سِبِّنَا فِي الشَّفَاء وَالْجَاه<sup>(٣)</sup> لَا يَكُن أَن يَكُونُ جَسماً وَلَا قَوْةً فِي جَسْمٍ بَلْ هُو جُوهر رُوْحَانِي .

وَلَوْ فَرَضْنَا أَن مَحْلَ الْمَعْقُولَات جَسْمٌ لَوْجَبَ أَن يَكُونَ ذَلِك شَيْئاً مَنْقَسماً أَوْ غَيْر مَنْقَسماً ، إِلَّا أَن ابْن سِبِّنَا يُبَطِّل هَاتِين

---

(١) ابْن سِبِّنَا ، الشَّفَاء الْفَنُ السَّادِس .

(٢) ابْن سِبِّنَا ، الشَّفَاء ، الْفَنُ السَّادِس ، الْمَقَالَة الْأُولَى ، الْفَصْل

الثَّالِث ، ص — ٢٧٥

Oarre de Vaux, Avicenne. p. 226 - 233 (٣)

الفرضيتين معاً وثبتت لنا على طريقة أفلاطون وأفلاطون ان محل المقولات لا يمكن أن يكون شيئاً منقسمًا ولا شيئاً غير منقسم<sup>(١)</sup> فينبع من ذلك ان النفس هي جوهر غير مخالط للإدراك لا متعجز<sup>(٢)</sup> ، ولا متمكن ، بل غير داخل في وهم ولا مدرك بالحس<sup>(٣)</sup> .

**خلود النفس** — لقد بينا أن النفس عند ابن سينا حادثة مع الجسد ، ولكن حدوث شيء مع حدوث شيء لا يلزم عنه ان يبطل مع بطلانه .

وقد فرض ابن سينا لهذا الأمر ثلاثة فرضيات فقال : إما أن يكون تعلق النفس بالجسد تعلق المكافي ، في الوجود . وإما أن يكون تعلقاً به تعلق التأخير عنه في الوجود ، وإما أن يكون تعلقاً به تعلق المتقدم عليه في الوجود . ثم فند هذه الفرضيات الثلاث واحدة بعد واحدة في الشفاء والنجاة واستنتج منها أن النفس لا تتعلق بالبدن بنحو من أنحاء هذا التعلق ، بل ان تعلقاً به في الوجود راجع إلى المبادىء الفارقة<sup>(٤)</sup> والنفس لا تقبل الفساد بوجه من الوجوه ، لأنها ليست مركبة ، بل هي بسيطة ، فلا يجوز أن يجتمع فيها فعل البقاء وقوة الفساد ، وهي أحديّة الذات فكيف يجتمع فيها هذان

(١) Plotin. Ennéades IV, p. 7 et II p. 189

(٢) ابن سينا ، تسم رسائل في الحكمة والطبيعتين ، رسالة القوى الإنسانية وإدراكها كأنها من ٦٦

(٣) نهاية ٣٠٦ - ٣٠٨

الأمران ، لا بل كيف تنقسم إلى صورة ومادة ، وهي بسيطة والبسيط لا يقبل الفساد ، أما الكائنات التي نفسد فهي الكائنات المركبة التي تنحل إلى عناصرها المقومة .

وظهر أن هذه النظرية ليست مقتبسة من الفلسفة المائمة ، لأن آرسطو لم يقرر خلود النفس الشخصية ، فابن سينا قد أخذها من كتاب الفدون ومن شروح الفدون وطباوس في تسعيات أفلوطن ، وهي أقرب إلى مبادئ الدين الإسلامي من نظرية آرسطو .

### نظريّة المعرفة

كان آرسطو يقول : الإحساس ليس كل المعرفة ولكن من فقد الإحساس لا يستطيع أن يعلم شيئاً . إذن فأرسطو قد جعل المعرفة مستندة إلى الحس ، وجعل العقل مجرد معمولاته عن طريق الصور المقتبسة من التجربة . إلا أن ابن سينا لم يجعل اكتساب المعرفة راجحاً إلى الإحساس والعقل فقط بل أرجحها إلى فيض المقولات عن العقل الفعال وإشرافها على النفس .

وقد رتب ابن سينا قوى الإنسان من حيث الرئامة والخدمة ترتيباً خاصاً بعملها أربعة أنواع :

- ١ - العقل الميولاني
- ٢ - العقل بالملائكة
- ٣ - العقل بالفعل
- ٤ - العقل المستفاد

وجعل العقل الميولاني يخدم العقل بالملائكة ، كـ جعل العقل المستفاد رئيـساً يخدمه الكل وهو الغاية القصوى <sup>(١)</sup> فالعقل الميولاني هو قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المـاد <sup>(٢)</sup> والعقل بالملائكة هو استكمال هذه القـوة حتى تصير قـوة قـريبة من الفعل ، والعقل بالفعل هو استكمال النفس في صورة من الصور حقـمتـي شـاء عـقـلـها أو أحـضـرـها بالـفـعـل ، والـعـقـلـ المستـفـادـ هوـ مـاهـيـةـ مجرـدةـ عنـ المـادـ مـرـتـسـخـةـ فيـ النـفـسـ فـائـضـةـ عـلـيـهاـ منـ خـارـجـ .

فالنفس تـبـرـدـ مـاهـيـاتـ الأـشـيـاءـ عـنـ موـادـهاـ وـلـكـنـ هـذـهـ المـاهـيـاتـ لاـ تـصـبـعـ مـجـرـدـاتـ عـقـلـيـةـ إـذـاـ اـتـصـلـتـ النـفـسـ بـالـعـقـلـ ، لـأـنـ الـاتـقـالـ مـنـ الـقـوـةـ إـلـىـ الـفـعـلـ لـاـ يـكـنـ أـنـ يـكـونـ إـلـاـ بـأـثـيـرـ عـلـةـ مـوـجـودـةـ بـالـفـعـلـ . وـقـدـ شـبـهـ اـبـنـ سـيـنـاـ هـذـاـ الـعـقـلـ المـيـوـلـانـيـ بـالـمـشـكـاةـ ، وـشـبـهـ الـعـقـلـ بـالـمـلـائـكـةـ بـالـزـجاـجـةـ ، وـشـبـهـ الـعـقـلـ بـالـفـعـالـ بـالـمـصـبـاحـ ، وـالـعـقـلـ الـمـسـفـادـ بـالـنـورـ . أـمـاـ الـعـقـلـ الـفـعـالـ فـقـدـ شـبـهـ بـالـنـارـ لـأـنـ الـمـاصـيـعـ اـنـماـ تـشـتـمـلـ مـنـهـاـ .

وـكـاـ تـشـتـمـلـ الـمـاصـيـعـ بـالـنـارـ فـكـذـلـكـ تـضـعـ الـحـقـائقـ للـعـقـلـ الـأـنـسـانـيـ بـوـاسـطـةـ الـمـعـقـولـاتـ الـتـيـ تـشـرـقـ عـلـيـهـ مـنـ الـعـقـلـ الـعـقـالـ وـطـرـيـقـةـ الـعـقـلـ فـيـ الـكـشـفـ عـنـ الـحـقـائقـ هـيـ الـحـدـسـ أـوـ الـفـكـرـةـ .

قال اـبـنـ سـيـنـاـ : « لـعـلـكـ تـشـتـعـيـ الـآنـ اـنـ تـعـرـفـ الـفـرقـ بـيـنـ

(١) نـجـاهـةـ ، ٢٧٤ـ

(٢) رـسـالـةـ الـحـدـودـ

الفكرة والحدس ، فاستمع : أما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر يطلب بها الحد الأوسط ، أو ما يجرئ مجرأه مما يصار به إلى العلم المجهول حالة فقد استعراضًا للمخزون في الباطن وما يجري مجرأه ، فربما تؤدي إلى المطلوب وربما ابنت . وأما الحدس وهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة إما عقب طلب وشوق من غير حركة ، وإما من غير اشتياق وحركة . ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه<sup>(١)</sup>

فالفرق بين الفكرة والحدس أن الحدس مطلق مباشر لا ينقطع الفكر فيه عن بلوغ الغاية . أما الفكرة فنقطة في حركتها تنقل العقل من حد إلى حد ، وهذا الفرق بين الحدس والفكرة شبيه بالفرق الذي أشار إليه فلاسفة العصر الحاضر بين المعرفة الحدسية والمعرفة الكلامية ، إلا أن ابن سينا يقول الفكرة وهم يقولون المعرفة الكلامية ، والامر واحد لم يتغير .

والروح الإنسانية كرأة <sup>كذلك</sup> والعقل النظري كصماما<sup>(٢)</sup> والمقولات ترسم في النفس من الفيض الالمي كما ترسم الأشياء في المرايا الضعيفة والناس متباينون في هذا الاستعداد لامتصاص المقولات عليهم فنهم من يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء ، قوي الحدس ، واضح الكشف ، فلا يحتاج إلى كبير عناء في

(١) الاشارات من ١٥٦

(٢) نسخ رسائل ، من ٦٣

الاتصال بالعقل الفعال ، فتراء كأنه يعرف كل شيء من نفسه ، وتجده يشتعل اشتعالا ، كأن فيه روحًا قدسية لا يشغلها شأن عن شأن ، ولا تشغليها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستفرق الحس الظاهر حسها الباطن<sup>(١)</sup> ومنهم من يكون عامياً ضعيفاً إذا مالت نفسه إلى الظاهر غابت عن الباطن ، وإذا ركنت من الظاهر إلى مستقر غابت عن الآخر<sup>(٢)</sup> فينحل سمعه في بصره ويشغل الخوف عن الشهوة ، وتصده الفكرة عن التذكر ، والتذكر يصدء عن الفكرة .

فالاول مدرك الامور بالحدس مباشرة من غير ان يحتاج الى زمان ، والثاني يحتاج الى تعلم وتحريج وفكرة .

قال ابن سينا : « ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها ، فاستمع : أَلست تعلم ان للحدس وجوداً ؟ وان للانسان فيه مراتب وفي الفكرة ، فنهما غبي لا تعود عليه الفكرة بزيادة ، ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ، ومنهم من هو أنقى من ذلك وله اصابة في المقولات بالحدس . وتلك الشفافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت ، وكما انك تجد جانب النة صان منتهياً الى عدم الحدس ، فأيقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاءه الى غنى في أكثر أحواله عن التعلم وال فكرة » . وهذا بدل على

(١) نسخ رسائل ، ص ٦٤

(٢) نسخ رسائل ، ص ٦٤

ان في الحدس زيادة ونقصاناً فكما جاز الانتهاء في جانب النقصان الى شخص عدم الحدس كذلك جاز الانتهاء في طرف الزيادة الى شخص عظيم الحدس . والعظيم الحدس يوثق بالمشاهدة من عالم الخلق الى عالم الامر حتى اذا انقلب سر الانسان الى روح قدسية محبة انقسم الحجاب عنها وأشرقت عليها الحقائق إشراق الشمس على الماء الصافي <sup>(١)</sup>

وهذا يبين لنا ان فلسفة ابن سينا عقلية بمبادئها ، مفعمة بروح التصوف في غايتها ونهايتها ، لان اتصال النفس بالعقل الفعال جعل ابن سينا يتصور لهذا الاتصال مراتب ودرجات ، حتى ذكر لنا في آخر كتاب الاشارات صوراً من مقامات العارفين تدل على قوة تحليله وعميق ذوقه .

\* \* \*

ويكتنا الان وقد شرحنا بعض نظريات ابن سينا في فلسفته العامة ان ثقلي نظرة عامة على مذهبة في الاله والكون والانسان .  
إن هذا المذهب مختلف تماماً عن مذهب آرسطو لأن ابن سينا قد ابتعد عن المعلم الاول في كثير من المسائل التي وجدتها مخالفة للشرعية الاسلامية ، وكثيراً ما رأى فيها رأي افلاطون ، لا لتقرب فيلسوف الاكاديميا من الدين بل لزعنة روحية في نفسه حبيت اليه طريقة افلاطون والافلاطونية الحديثة .

ثم ان هذا المذهب قريب من مذاهب وحدة الوجود ، لأن ابن

---

(١) نسم زسائل ، ص ٦٢

سبنا لم يُوفق في نظرية ابداع العالم الى حل جميع الشبه الفلسفية الناشئة عنه ، بل جعل الكون يغيب عن المبدع الاول كما يغيب النور عن الشمس ، فكان الاله حال في الكون ، وكان اللامنابة مشتملة على النهاية اشتغال الدهر على الزمان ، او السرمد على الدهر ؟ الا ان هذا المذهب لم يوحد بين الاله والكون توحيداً تاماً ، لأن ابن سينا لم يُوفق الى إزالة الامكانيات ، بل قرر وجوده في العقل الاول ، وهذا بدل على وجود ثنائية عميقة في أصول هذا المذهب ومبادئه .

ثم ان هذا المذهب هو مذهب روحاني ، لانه يقول بخلود النفس وتجردها عن المادة ، وبثبتت وجود الله في الكون يدبره بعنابة وحكمة .

وهو مذهب عقلي لانه يقول بوجود عقل فعال ثابت خالد تشرق منه المعرفة على العقل الانساني .

وهو مذهب اعتقادى لانه يؤمن بنقيض الموجودات وترتيبها وخصوصيتها لنظم ثابتة حتى لقد حاول ايضاح النبوات اياضاً عالجياً .  
وهو فرق ذلك كله مذهب صوفي لانه يريد من الحكم ان يتصل بالعقل الفعال في سبيل الحصول على السعادة ، ولكن هذه الصوفية كما بینا غير مررة هي صوفية عقلية لا صوفية قلبية ، او هي افلاطونية حديثة مفعمة بأحلام الهند وأفكار فارس .



# آثار ابن سينا

## ١ — الطبعة

١٠٠ — أربع رسائل لابن سينا — انظر رسالة في العشق الخ

عدد ١٢

٠٢ — الأرجوزة السينائية (او) الارجوزة في الطب —

لكتناو ١٢٦١ من ٩٦

٠٣ — اسباب حدوث الحروف — مصر ١٩١٤ من ٤٨

٠٤ — الاشارات والتنبيهات (في المنطق والحكمة) طبع بعنابة

الاب P.J. Forget و معه ترجمة الى اللغة الفرنسية

لبلدين ١٨٩٢ من ٢٢٤ و ١٠ أنظر ما بعد رقم ٦ منه

نسخ خطية في برلين ولبلدين ولينغفرايد والاسكوريال

وبينا والقاهرة . وله ترجمة فارسية في المتحف

البريطاني وله شرح لابن كونة المتوفى سنة ٦٢٦ هـ

في المكتب الهندى .

٠٥ — الاشارة الى علم فاد حكام النجوم — ويقال لها:

رسالة في رد النجوم — باعتناء الاستاذ مهرهـن —

لوفان (بلجيـكا) ١٨٨٥ من ٣٨

٠٦ — الانماط الثلاث الآخـرة من الاشارات والتنبيـهـات<sup>(١)</sup>

---

(١) مع شرح مختار من كتاب حل مشكلات الاشارات —

ومعها رسالة الطير باعتناء ميخائيل بن يحيى المهنفي  
ومعها ترجمة فرنساوية . ليدن ١٨٩١ من ٤٨ و ٣٢  
قطع كبير ومنها نسخة خطية في ليدن .

٧ - تسع رسائل (في الحكمة والطبيهيات) مصر ١٩٠٨ فيها :

١) في الطبيهيات من عيون الحكمة منها نسخ خطية  
في ليدن وشرح لفخر الدين الرازي في برلين وليدن  
والكتاب المندى وبريل وفيينا والاسكوربالي .

٢) الرسالة في الاجرام السماوية أو العلوية

٣) الرسالة في القوى الانسانية وإدراكها

٤) رسالة الحدود منه نسخ خطية في برلين وليدن

والكتاب المندى والتحف والاسكوربالي واسفورد

٥) الرسالة في أقسام العلوم العقلية (أو) تقسيم الحكمة  
والعلوم <sup>(١)</sup> .

٦ ) الرسالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم

وأمثالهم

٧) الرسالة النبروزية في معانٍ الحروف المجائية . منها  
نسخة خطية في غوطا .

٨) الرسالة في العهد .

---

- والتنبيهات لنصر الدين الطومي .

(١) هذه الرسالة مطبوعة أيضاً في ذيل المفصل للزمخشري طبع

دمشق ١٨٩١ م منها نسخ خطية في ليدن وغوطا واسفورد والتحف  
البريطاني .

## ٩) الرسالة في علم الاخلاق

- وبلی هذه الرسائل قصة سلامان وأبسال ترجمة حنين ابن اسحق — ثم ترجمة ابن سينا متنولة عن ابن خلکان — مطبعة الجوائب استانة ١٢٩٨ ص ١٣١
- ٠٨ - الخطبة الغراء — مجهول مكان الطبع ١٦٢٩ م منها نسخة خطية في ليدن والاسکوریال والمتحف ولما شرح في غوطا والاسکوریال .
- ٠٩ - الرجز المنطقي . طبعه شمولدرز في بون Bonne ١٨٣٦ م ومنه نسختان خطيتان في برلين وليدن .
- ١٠ - رفع المضار الكلية عن الابدان الانسانية — ألفه للوزير احمد بن احمد السجلي — طبع بهامش منافع الاغذية ودفع مضارها لابن ابي بكر الرازي (١٣٠٥)
- ١١ - رسالة حي بن بقظان — وهي الجزء الاول من رسائل الرئيس ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية ( وهي خلاف رسالة حي بن بقظان لابن طفيل ) . مع شرح مختار باعتباره ميخائيل بن يحيى المهرني ليدن ١٨٨٩ م ٢٢ . وقد ترجمت هذه الرسالة الى العبرية وطبعها من ١٨٨٧ D.Kaufmaim واكسفورد والاسکوریال .
- ١٢ - ١) رسالة في المشق — كتبها إلى الفقيه ابن عبد الله محمد بن عبدالله بن احمد المصوبي وضمنها فصولاً

## ٢) رسالة في ماهية الصلاة

٣) في دفع الغم من الموت ، منها نسخة خطية في ليدن .  
٤) رسالة أبي سعيد في معنى الزيادة وجواب ابن مينا .  
طبع هذه الرسائل الأربع باعتماء المهرني ومعها شروح باللغة الفرنسية في ليدن ١٨٩٤ م و ١٨٩٩ م .

١٣ - رسالة في علم النفس - مطبوعة . بجهول المكان  
وال تاريخ . منها نسخ خطية في غوطا وليدن و كسفورد .  
١٤ - رسالة القدر - صنفها (على زعم الجرجاني) في طريق  
اصفهان عند خلاصه ومربيه - باعتماء المهرني المذكور  
٠٢٥ مض ١٨٩٩

وطبعت رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعتين  
في بومباي على الحجر ١٣١٨ هـ .

١٥ - كتاب السياسة ، نشره لويس معرف ضمن *Traités inédits d'Anciens philosophes arabes* ، الطبعة الثانية بيروت ١٩١١ ، ص ١-٨١ ونشرت في مجلة «المشرق» ج (٩) ١٩٠٦ من ٩٧٦ وما بعدها .

١٦ - الشفاء - أو كتاب الشفاء - طبع منه الفن الأول  
من الطبيعتين في السباع الطبيعي والفن الثالث عشر في  
الإلميات - بهامشه حواش كثيرة معها حاشية صدر  
الحكمة ، والتألمين على الشفاء في جزءه ثالث - جزء ٣  
طبع حجر طهران ١٣٠٣ هـ .

ومنه نسخ خطية في مكتاب برلين والتحف الوبطاني  
وغيرهما .

- ١٧ - شفا الاسقام في علوم الحروف والارقام - (هذا الكتاب منسوب وهمًا لابن سينا) - مصر ١٣٢٨ م من ٠٣٢
- ١٨ - عيون الحكمة - انظر عدد ٧ : تسع رسائل .
- ١٩ - القانون في الطب - طبع في روما ١٥٩٣ م من ٦١٥ .  
و ٢٦٢ و ٢٥٨ و ٤٥٨ وفي آخره كتاب النجاة له ( انظر  
النجاة ) وطبع في طرابلس ١٢٨٤ م من ٤٤٤ القسم  
الاول في القانون موسوماً : «بكليات قانون شيخ الرئيس»
- الغ . . . . . وطبع تحت ادارة ابي الحسنات قطب الدين  
احمد طبعة ثانية خمسة اجزاء في ثلاثة مجلدات كبار -  
الكتاب الاول من القانون في الكليات وعليه شرح  
لمرزا محمد مهدي وفي مقدمته ترجمة ابن سينا مختصرة  
من عيون الاباء من ٢٩٦ - الكتاب الثاني من  
القانون في الادوية المفردة من ١٩٦ - المجلد الثالث  
وهو المعالجات من ٥٠٠ - وفي المجلد الرابع والخامس:  
الكتاب الرابع وهو الحيات من ٣٢٢ - الكتاب  
الخامس في الادوية المركبة وهو الاقرباذين من ١٠٨  
في لكتناؤ (المند) سنة ١٣٢٣ هـ - ١٩٠٥ م .  
وفي لكتناؤ على الحجر ١٢٩٦ م من ٢٥٢ كتاب:  
حيات قانون شيخ الرئيس باعتناء محمد اشرف علي

مستخرجًا من القانون في الطب - وفي لكانو ١٢٩٨ من ٢١٢ : الكتاب الاول من القانون موسماً بالكتاب المشهور بالكليات من القانون - وفي بولاق ١٢٩٤ هـ القانون في الطب ثلاثة مجلدات من ٤٢٠ و٦٢٨ و٤٤٢ - وطبع في اوروبا اكثر من مرة اجزاء متفرقة من قانون ابن سينا بعضها في اللغات الافرنجية وبعضها مشفوعاً بالمعنى العربي ونشر كتاب القانون عن طب العيون معنون «Die Augenheilk unde des Ibn Sina» لبشك ١٩٠٢ م - القصيدة العينية - وتعرف بالقصيدة الغراء طبع حبر رستك ١١٣٥ م - طبع حجو بياعي ١٣٠٦ هـ في كتاب بلوهر وبوزاسف - وطبعت ضمن «الكتشکول للعاملي ٠ م ٠ البهية ، القاهرة ١٣٠٢ هـ وطبعها ايضاً (B. Carra de Vaux) مع ترجمة فرنسية وشرح لرجل مجهول ، المجلة الاسيوية نوز - آب ١٨٩٩ وطبعها S. de Sacy في كتابه «الانيس المفيد للطالب المستفيد» ٠ القاهرة ٠ وغيرها من الطبعات ؛ منها نسخ خطية عديدة في بولين وغوطا وغيرها من المكتبات ٠

٠٢١ - القصيدة المزدوجة في النطق - انظر منطق

الشرقين رقم ٢١

- ٠١٩ - كتاب الحدود - انظر ٩ رسائل رقم ٧
- ٠٢٠ - معارج القدس في مدارج النفس - القاهرة
- ٠٢١ - بحث القوى النفسانية انظر رقم ٢٥
- ٠٢٢ - منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق -  
نقل منطق المشرقيين عن نسخة خطية في الكتبخانة  
السلطانية وأما القصيدة المزدوجة فنقلولة عن النسخة  
المطبوعة في بن ١٨٣٦ م . مط . المؤيد سنة ١٣٢٨ -
- ٠١٤٠ ص ١٩١٠
- ٠٢٣ - منظومة في الطب ١٣١٦ بيتاً ، طبع حجر لكتاب  
١٢٦١ منها نسخان خطيان في برلين والمتحف  
البريطاني ولها شرح مخطوط لابن رشد محفوظ في غوطا
- ٠٢٤ - النجاة (أو) كتاب النجاة - وهو مختصر الشفالة  
أيضاً في المنطق والطبيعتين والإلهيات - طبع مع  
كتاب القانون في الطب (رومة ١٥٩٣) وفي مطبعة  
الشيخ فرج الله الكردي بمصر ١٣٣١ ص ٥٣٩
- ٠٢٥ - هدبة (الرئيس ابن سينا) اهدتها لللامير نوح بن  
منصور الساماني وهي تبحث عن القوى النفسانية .  
عني بتصحيحها وضبطها ادورد بن كرنيوس فاندبك .  
مطبعة المعارف ١٣٢٥ ص ٨٢

## ٢ - المخطوطات

### ١٠- الالهيات والفلسفة :

- ١- اجوبة على مسائل في علوم الطبيعة (برلين ، ليدن ، المتحف ، القاهرة) .
- ٢- اجوبة لبهمنجار (برلين ٥٣٤٤)
- ٣- لادراك بعد الموت (برلين ٥٣٤٥)
- ٤- التعليقات (المتحف)
- ٥- جملة معاني كتاب ريطوريقا (أي البلاغة) في الحكومة والخطابة (أبسالا) .
- ٦- جملة معاني كتاب سرقسطا في إثبات الواضيع المغلطة للباحث (أبسالا) .
- ٧- معاني كتاب فويطيقا مهوى كتاب نطاوريطيقا في الشريات (أبسالا) .
- ٨- جواب على رسالة الحسين بن محمد بن عمر ابو منصور زبله (برلين ٢٢٩٧) .
- ٩- جواب عن مسألة في زيارة القبور (برلين ، الاسكورفال) .
- ١٠- الرسالة الاضحوبية (برلين ، المتحف ، ليدن ، القاهرة) «وله ترجمة فارسية في أكسفورد وفي برلين» .
- ١١- رسالة إلى أبي عبيد الله الجوزجاني في مكن الوجود (برلين ، المتحف) .

- ١٢ - رسالة في اصول النفس (برلين) .
- ١٣ - رسالة في تفسير سورة الاخلاص (برلين) .
- ١٤ - رسالة في تفسير المعوذتين (غوطا) .
- ١٥ - رسالة في تفسير سورة الفلاق (غوطا ، المتحف)
- ١٦ - رسالة في تفسير سورة الناس (غوطا ، المتحف) .
- ١٧ - الرسالة الطبرية (النها في اثناء سجنه) ، «المتحف» .
- ١٨ - رسالة في قوى النفس (برلين ، المتحف) .
- ١٩ - رسالة في النفس الناطقة واحوالها (برلين ، ليدن) .
- ٢٠ - رسالة في زيارة القبور (برلين) .
- ٢١ - شرح اصطلاحات صوفية (برلين ٣٤٥٤) .
- ٢٢ - عدة رسائل فلسفية (برلين) .
- ٢٣ - المروض (في ماهية الاله وخلق الارض) (برلين ، المتحف الاسكوريال) .
- ٢٤ - النبض الالهي (تفسير احلام) (برلين ، المتحف) .
- ٢٥ - الكلمة الالهية (برلين) .
- ٢٦ - للباحثات (اكسفورد) .
- ٢٧ - مسألة في إثبات (أو تصديق) النبوة (غوطا ، ليدن ، المتحف)
- ٢٨ - مسألة في الوسعة (برلين) .
- ٢٩ - مقالة في النفس (باريس ، المتحف ، ليدن ، ميلانو ، الاسكوريال)

## ٢٠ - علم النجوم (الفلك) والطبيعيات

- ١ - الاجسام السماوية (الاسكوريال)
- ٢ - رسالة القوائد في الرأي المحصل من اقدمين في جوهر الاجسام

- الساواة وبيان مذهبهم (المتحف) .
- ٣ — رسالة في جدوث الاجسام (الاسكورفال) .
- ٤ — رسالة في ذكر اسباب الرعد والبرق (المتحف) .
- ٥ — رسالة في علم الطبيعي (أبسالا) .
- ٦ — رسالة في قيام الارض ووسط السماه (اكسفورد ، المتحف)
- ٧ — رسائل في مسائل الطبيعة (ليدن) .
- ٨ — كتاب للبيروني في الفيزيقا (؟) «ليدن ، اكسفورد» المتحف  
ميلانو » .
- ٩ — مختصر علم الحياة (المتحف ، المزادر) .
- ١٠ — مختصر المحسطي (باريز ، اكسفورد) .
- ١١ — مقالة في الطريق الذي آثره على سائر الطرق في الخاده  
الالات الرصدية (وربا كان هذا كتاب لواحد علم المحسطي  
المفقود (ليدن) .

### ٠٣ — الطب :

- ١ — أرجوزة في التشرب (غوطا) .
- ٢ — أرجوزة في المعربات (فيينا ، باريس ؟ المتحف) .
- ٣ — تحصيلات بمنجارت (المتحف) .
- ٤ — رجز على ٢٥ علامه من علامات الموت لا يقرأط ( برلين ،  
المتحف ) .
- ٥ — الحكمة المروضية (أبسالا) .
- ٦ — رسالة في الطب (ليدن) .

- ٧ — رسالة في أحكام الأدوية القلبية (برلين ، غوطا ، ليدن ، الاسكوريال) .
- ٨ — رسالة في الأخلاق (برلين ، ليدن ، المتحف) .
- ٩ — رسالة في تدبير المسافرين (المتحف) .
- ١٠ — ≈ ≈ الباء (المتحف) .
- ١١ — ≈ ≈ مقادير الشرابات (برلين) .
- ١٢ — ≈ ≈ شرح من عرف سر القدر فقد أخذ (المتحف) .
- ١٣ — ≈ ≈ الفرق بين الحرارة والغربيزة الفريبية (المتحف) .
- ١٤ — ≈ ≈ بيان الصورة المعقولة الخالفة للحق (المتحف) .
- ١٥ — رسالة في السياسة (ليدن) .
- ١٦ — رسالة الفردوس في ماهية الإنسان (المتحف) .
- ١٧ — رسالة القضاء والقدر (ليدن ، المتحف)
- ١٨ — رسالة في أن الماضي مبدأ زمنياً (ليدن ، المتحف) .
- ١٩ — رسالة في الرد على المنجمين (نفس رسالة إبطال أحكام النجوم) (ليدن ، المتحف) .
- ٢٠ — الرسالة المنامية (المتحف) .
- ٢١ — الرسالة في حدود الحروف (المتحف ، ليدن) .
- ٢٢ — رسالة تشتمل على إيضاح بيف براهين مستنبطة من مسائل عويصة (المتحف) .
- ٢٣ — رسالة في حفظ الصحة (المتحف) .
- ٢٤ — ≈ ≈ العلم والنطق (المتحف) .

- ٢٥—رسالة في الافعال والانفعالات (المتحف) .
- ٢٦—« رساله في شرح اسماء الله (المتحف) .
- ٢٧—« عن وجود الله — عن وجود العقل الفعال (المتحف) .
- ٢٨—« في سبع مسائل لارسطو (المتحف) .
- ٢٩—قصيدة في الصحة (برلين ٦٣٩٦) .
- ٣٠—قصيدة في الصحة (برلين ، فيينا) .
- ٣١—قصيدة عن الفضول الاربعة (برلين ، القاهرة) .
- ٣٢—وصية (بالبحر الكامل) « برلين » .
- ٣٣—المبدأ المعاد (ليدن ، الاسكوربالي ، المتحف ، ميلانو ،اغوطا )

#### ٤—شعره

- ١—الجناة الاطهية في التوحيد « قصيدة نونية » (القاهرة) .
- ٢—قصيدة دعوة الى صاحبه ثر منظوم (برلين) .
- ٣—« قصيدة في حوادث سنة ٦٥٨ - ٦٥٢ (برلين) « بغلب على هذه القصيدة الوضع » .
- ٤—قصيدة عن الدهر (برلين) .

#### ٣—الفقرة

الادوية القلبية	الاوسيط الجرجاني .
الاستئصال	أرجوزة في المنطق .
الإشارة الى علم المنطق	إثبات الصانع وابراد البرهان
الانصاف والاتصاف (٢٠ مجلداً)	القاطم

ايضاح البراهين في مسائل عويسة	حجج المهدسين .
حل مشكلات المعينة (في علم	الإرشادات .
الهيئة باللغة الفارسية ) .	البرهان الأتم (في الأخلاق) .
حواثي القانون .	بيان ذوات الجهة .
الحجج الغر .	برهان الشفاعة .
تفسير آية : ثم استوى الى السماء .	الحكمة العرضية (في الاميات) .
خواص الشراب .	تفسير آية الكرمي .
المخطب التوحيدية (في الإيميات)	نقسيم العلوم العقلية .
نهذبب الاخلاق (مختصر في ست	در النظم في احوال العلوم والتعليم
دانشناه علائي (في الحكمة	مقالات .
بالفارسية ) .	تفبيع القانون .
دستور الاطباء .	تأدييل الرؤيا .
رسالة المروض .	تدبير الجند والمالك .
رسالة تجزي ، الانقسام .	جواب رسالة كنيت اليه .
جواب ست عشرة مسألة (لأبي	جواب ست عشرة مسألة (لأبي
= في علة قوام الارض في حيز .	= في الحد .
= في انت علم زيد غير علم	الريحان) .
عمره .	الحاصل والمحصل (في ٢٠ مجلداً)
= الفراسة .	الحكمة القدسية .
= في السياسة .	الحكمة المشرفة .
= المعاد .	حل المشكلات .
	الحجج المشرة .

رسالة مخارج الحروف وصفاتها .	= رسالة في الطيور الجارحة
= المعاش والمعاد	= المراج بالفارسية .
= في دفع المضار	= العرش .
= في حد الجسم	= في النفس الفلكي .
= في انت النفس الانسانية	= في المندبا .
= جوهر لا يقبل الفساد	= في نصيحة بعض الاخوان .
= في جواهر الاجسام السماوية .	= في أن كل ما هو في عالم
= الكون له الوجود	= العهد .
= رسالة في سبب إصابة الدعا	= في الآثار العلوية .
= في دفع الفم عند وقوع الموت	= في الصنائع العلمية
= في الارزاق	= إلى القاشاني .
= في خطأ من قال إن	= في الملائكة .
= الشيء جوهر وعرض	= في الطلامس (بالفارسية) .
= في تدبير الخطأ الواقع في الطب	= في تدبير الخطأ الواقع في الطب
= في أول ما يجب على الطيب	= إلى السهيلي .
= في الفصد	= إلى ابن بكر .
= في الزاوية	= في الاسم الاعظم
= في الاحاديث المروية	= في التوحيد والأذكار
= في المفارقات	= إلى علاء الدين
= في انت الكبة والبرودة	= إلى أبي الفضل
والحرارة اعراض ليست بيتوه	= في تشريح الاعضاء

رسالة في معرفة الله تعالى وصفاته	العشرون مسئلة
وأفعاله	العلائي «في اللغة»
= العقل والنفس	عيون الخطيب
= الدستور الطبي	غريبة الحكمة
= الأغذية والأدوية	الفصول الثلاثة
= في أمر المهدى	الفوائد «في النفس الكلية»
= خطأ من قال ان	الفصول الـ١٥ية في إثبات الاول
الكلية جوهر	كتاب الارصاد الكلية
= تناهي الاجسام	= كلام أبي عبيدة
= الاشياء الثابتة وغير	= الجدل
الثابتة	= الشعرا
= النبض (بالفارسية)	= الواقع
السائل السلطانية	= آلة صن الحدود
السائل الاخوانية	= السعادة
رسالة إلى علماء بغداد	= المباحث
الزبدة (في القوى الحيوانية)	= تعقب الوضع الجدل
سلسلة الفلاسفة	= المشرقيين
السموم والاقرباذين	= الإنصاف
شرح كتاب النفس لارسطاطاليس	= المباحثات
شرح مشكلات شعر ابن الرومي	= كنوز المغرمين «في
شعر العلة	النيرنجيات والطلام»
شرح الشفا	= البر والوثم «في مجلدين»

كتاب القولنج «عشرون مجلداً»	المتناسبة بين النحو والمنطق
« الآلة الرصيدة »	المباحث الحكبية
« الشبكة والطير »	السائل المروزة
« الاسعار »	مامية الحزن والكدر
لسان العرب «في اللغة عشر مجلدات»	مسائل جنين
المتنجيز من ديوان ابن الرومي	المختصر الاوسط «في المنطق»
مختصر إقليدس	مقالة في الفلسفة
مفاهيم الخرائط	مقالة في تدبیر منزل العسكر
المطول «في الهيئة»	السائل الغربية «في المنطق»
السائل المصرية	المجموع
محاطبات الارواح بعد مفارقة	المنطق بالشمر
الاشباح	المدخل إلى صناعة الموسيقى
مقالة في القوى الانسانية	مقالة الرصد ومقارنته مع العلم
مقتضيات الكبر السعيدة	الظبي
الموجز الكبير «في المنطق»	معتصم الشعراء «في العودض»
الموجز الصغير «في المنطق»	مقالة الارتماطي
مواضيع العلوم	الملع في النحو
المجالس السبع «بن الشيعي والعاصمي»   الميدالية	النكت في المنطق
ن	النهاية

## **مصادر عن ابن سينا**

اخبار الحكاء ص ٢٦٨ ؛ عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٢٠ ؛ ابن خلكان ، ج ١ ، ص ١٩٠ ؛ تاريخ مختصر الدول لابن العربي ص ٤٢٥ ؛ تاج التراث لابن قططوبغا ص ١٩ ؛ ابو الفداء ، ج ٢ ، ص ٤٦٦ ؛ خزانة الادب ، ج ٤ ، ص ٤٦٦ ؛ روضات الحبات ص ٢٤١ ؛ معجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيسن ؛ عقود الجوهر لجميل المظنم ص ١٣٣ - ١٤١ ؛ تاريخ آداب اللغة العربية لرجبي زبدان ، ج ٢ ، ص ٣٣٦ ؛ مجلة الملال ، السنة (١٨) ؛ حمي بن يقظان ، من ١٦ - ١٧ ؛ من أفلاطون الى ابن سينا لجميل صليبا ؛ محمد لطفي جمعة - تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ؛ دائرة المعارف الاسلامية مادة « ابن سينا » وتعليق محمد ثابت الفندي عليها في الترجمة العربية .



## ٢ - مصادر أعممية

مذكور في المصادر المتفقة من B. Carra de Vaux I  
«من أفلاطون» (أنظر عن هذا الكتاب Revue de l'histoire des Religions : R. Bassat,  
آب ١٩٠٢)

II : « دائرة المعارف الدينية والأخلاقية» التي نشرها Haslings، ج ٢، إدنبره ١٩٠٩ ص ٢٢٢ — مقالة عن ابن سينا.

Baron Bernard Carra de Vaux : Avicenne, collection des grands philosophes. Paris 1900 In 8.

IV Stuttgart, Gesch. der, philosophia im Islam : ١٩٠١ ص ١١٩ وما بعدها (الترجمة الانكليزية بقلم Jones، لندن ١٩٠٣ ص ١٣١ وما بعدها)  
Die Islamische und die jüdische : Goldziher  
Die Kultur der Gegenwart في Philosophie

(٥٦١) Henneberg

Mehren : Traité mystiques d'Abou Ali Al-Hossaïn ben Abdallah ben Sîna ou Avicenne. Texte arabe avec explications françaises. Publié à Leyde 1889 — 1899.

VII Munk (S.) : Ibn Sina. Art. dans le Dictionnaire de sciences philosophiques de Ad. Franck. Paris 1885.

- Saliba ( Djémil ) : Etude sur la Métaphysique VIII  
d'Avicenne. Paris 1926, in-8°.
- Vattier : La logique de fils de Sinna, Communément appelé Avicenne, Prince des philosophes et médecins arabes , Paris 1638. IX
- Massignon : Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en Pays d'Islam. Paris, Geuthner 1929 p. 128-129 X
- Ibn Sinas Anschauung vom Arch. f. d. Gesch. d. Matur- ( في Sehvorgang - ج ٤ ، ص ٢٣٩ وما بعدها - لیسک ١٩١٢ ) XI
- Avicenna's Lehre vom Regen : M. Horten ١٩١٣ Mete orole Zeitschr ( في Rogen bogen ص ٥٣٤ ، وما بعدها ) XII
- Über Avicennas Apus egregium : M. Winter ١٩٠٣ de Anima و قد نقل M. Horten إلى اللغة الالمانية لمييات الشفاء مع شرح بعنوان Die Metaphizic Avicennas ١٩٠٧ - ١٩٠٩ XIII
- Avicennas Bearbeitung der Aris- : S. Sauter ١٩١٢ فربورغ tote lischen Metaphysik XVI
- Literary : Browne وعن شعر ابن سينا الفارسي انظر : ١١١ - ١٠٦ ج ٢ ص Historay of Persia XVII
- R. Basset وعن ابن سينا كشخصية اسطورية ، انظر مقال المقدم ذكره . XVIII
- ٧٧ Muséon Nouv. Série ج ٤ ، ص ٧٧ : مجلة Chauvin

Archives d'histoire doctrinale : E. Gilson XIX  
 في مجلد الاول ٦ ص ٤٣٥ وانظر له أيضاً المجلد ٢ ولا سيما ص ٨٩ - ١٥١  
 وانظر كذلك المجلد ٣ ص ٣٨ - ٢٤  
 De Ente et Essentia : R. Gosselin XX  
 ومواضيع أخرى .

Legacy of Islam : Th. Arnold XXI  
 ١٩٣٣ انظر فصل الطب والفلسفة ( وقد ترجم هذا الكتاب الى العربية في او اخر عام ١٩٣٦ وطبع في مصر )  
 Fourlani XXII : انظر مقالة عن ابن سينا ديكارت في مجلة L'Islesk Islamica ١٩٢٢ ، المجلد ٣ ، ج ١ ، ص ٥٣ - ٢٢  
 Crescass' Critique of Aristotle : Wolfson XXIII  
 كامبودج ١٩٢٩ ص ١١١ - ١٠١ ، ص ٤٨٦ - ٤٨٧ ، من ٦٨٢ - ٦٨٦ وغيرها .

---

تفصيـه : جاء في صفحة « ثز » أن كتاب الإشارات ترجم إلى الفرنسيـية بعنـية P. J. Forget ، والصواب أن « مهـون » ترجم فعلـي « مقامـات العـارفـين » للـفرنـسيـة .

وورد في صفحة ٧ سطر ١٢ كلـة Acceselion وصـولـها Accessoires





ابن سينا

شنیات



١

# المنطق



# الحد

## الحد بحسب الاسم وضرورته

الشيء الذي يقال له الحد<sup>(١)</sup> - إما أن يكون بحسب الاسم وإنما أن يكون بحسب الذات<sup>(٢)</sup> : والذي بحسب الاسم : « هو القول المفصل الدال على مفهوم الاسم عند مستعمله »؛ والذي بحسب الذات : « فهو القول المفصل المعرف للذات ب Maheretه<sup>(٣)</sup> ». وكل من تلفظ بلفظ

(١) الحد : Definition معناه اللغوي المترمّم ؛ وفي الاصطلاح : قول دال على ماهية الشيء ، وهو الذي يتراكب من جنس الشيء وفصله القريبين ؛ كقولك : « الإنسان حيوان ناطق » فالجنس هو الحيوانية ، والفصل (أي ما يميزه من غيره) هو النطق .

(٢) الذات : Essence ما يصلح أن يحكم عليه بالوجود ، أو بالعدم ، أو بغير ذلك (دستور العلامة) . والذات : هو ما يصلح أن ينبع ويتجزأ عنه ، وهو مؤنث « ذو » (كليات أبي البقاء) . ولذلك في لكل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ماءده (تعريفات البرجاني) .

(٣) الماهية Quiddite : قيل إنها مأخوذة عن « ما هو » وهي في عرف الحكماء ما به يجيب عن السؤال بـ « ما هو » ؟ فعلى هذا : تطلق الماهية على الحقيقة الكلية (دستور العلامة) .

فإليه تحديده إذا أجاد العبارة لما يقصد إليه من المعنى ،  
ولا مناقشة معه ألبته ، إلا إذا كان قد زاغ عما قصد  
 بشيء مما سيقوله . وأما إذا ألغى المعاني التأليف الذي  
 ينبغي ، ثم قال لجموعها : إنه مرادي بما أطلقته من  
اللفظ ، فهو حد ذلك اللفظ ، إذا لم يكن قد أسماء  
في التأليف مما ستسمعه ، ولم يكن بحيث إذا أضفت  
إلى ما أورده زيادة معنى كان مخصوصاً لما ألغه أو غير  
مخصوص ، فعرضت عليه ما ألغه والزيادة على أنه مفهوم  
اللفظ الذي حده قبله ، فقال : هو هو ؛ مثال ذلك :  
أن « *اُرْوَان* » إذا استعمله متكلم في كلامه ، فسألته  
ما يعني به ؟ فقال : « *الحيوان المتنصب القامة* ، البداي  
البشرة ، الذي له *رِجْلَان* » فأول ماله أنه قد حذ  
الإنسان بحسب استعماله لفظه ، وليس لك أن تناطبه  
فيه بوجه من الوجوه بالمناقشة ، إذ كان *الحيوان* بهذه  
الصفة موجوداً ، وكان له بهذه الصفة اعتبار ، وكان  
اعتباره بهذه الصفة غير محروم عليه أن يكون له اسم ،  
وأكثر ما يكون أن توأخذه به أمر اللغة ، وهو بعيد  
عن المأخذ العلمية . لكنك إن زدت على هذا المبلغ  
الذبي ألغه « *الضاحك* » فقلت : « ألسنت تعني به

الحيوان ، المنتصب القامة ، الذي له رجلان ، الباقي البشرة ،  
 الضاحك ؟ « قال : « أعنيه به » ؛ أو قلت : « ألسـت  
 تعني به الحيوان ، المنتصب القامة ، الذي له رجلان فيـ  
 الطبع الباقي البشرة ، الكاتب ؟ » قال : « أعنيه به » .  
 فقد أساء ، لأنـه ليس اعتبار جمـوع هذه المـحملـات <sup>(١)</sup>  
 ولا ضاحـكـ منها ولا كـانـبـ كـاعتـبارـهاـ معـ أحـدـهـماـ ،  
 ولـيـسـ إـذـاـ لمـ يـزـدـهاـ الضـاحـكـ خـصـوصـاـ لـمـ يـزـدـهاـ معـنىـ ؟  
 أـللـهمـ إـلاـ أـنـ يـكـونـ هـذـاـ القـائـلـ لـمـ يـعـنـ بـإـيرـادـ هـذـاـ  
 التـأـيـفـ دـلـالـةـ أـولـيـةـ عـلـىـ مـفـهـومـ الـاسـمـ ، كـأنـهـ يـقـولـ : أـرـيدـ  
 بـهـ الشـيـ الذـيـ يـلـحـقـهـ وـيـعـرـضـ لـهـ كـذـاـ ، لـاـ منـ حـيـثـ  
 هـيـ لـوـاحـقـهـ <sup>(٢)</sup> وـعـوـارـضـهـ ، بـلـ مـنـ حـيـثـ هـوـ ذـاتـهـ التـيـ أـجـهـلـهـاـ .  
 فـيـكـونـ هـذـاـ غـيـرـ حدـ بـحـسـبـ اـسـمـهـ ، وـيـكـونـ ضـرـبـاـ مـنـ  
 التـعـرـيفـ الرـسـيـ نـاقـصـاـ سـنـذـ كـرـ حـكـمـهـ مـنـ بـعـدـ . وـكـذـلـكـ

(١) المـحملـ Attribut ( عندـ المـنـطـقـيـنـ ) هوـ المـحـكـومـ بـهـ فيـ  
 القـضـيـةـ الـحـلـيـةـ ، دونـ الشـرـطـيـةـ ( كـشـافـ اـصـطـلـاحـاتـ الـفـنـونـ لـلـتـهـانـوـيـ )  
 رـاجـعـ : ابنـ سـيـناـ : مـنـطـقـ الـمـشـرـقـيـنـ ، صـ ١٢ـ - ١٤ـ .

(٢) الـلـوـاحـقـ وـالـعـوـارـضـ Accession كلـ مـعـنىـ لـأـبـقـوـمـ الشـيـ <sup>(٣)</sup>  
 وـهـوـ قـدـ يـوـجـدـ لـهـ وـلـغـيـرـهـ ، فـاـنـهـ قـدـ جـرـتـ العـادـةـ بـأـنـ يـسـمىـ «ـعـرـضـأـعـامـاـ»ـ  
 ( منـطـقـ الـمـشـرـقـيـنـ صـ ٢٠ـ )ـ . وـالـلـوـاحـقـ وـالـعـارـضـ وـالـعـرـضـ بـعـنىـ وـاحـدـهـ .

إذا نقص شيء مما أورده في التأليف فبقي الباقي مساوياً  
أو أعم .

### المحد بحسب الذات وعلاقته بماهية الشيء

وأما حد الشيء بحسب الذات التي له مطلاً ، أو بحسب الذات التي له على أنه بحال ، فيجب في الأول منها أن يتناول أول شيء مما يقوم بالفعل نوعاً من أنواع الأشياء سواء كان نوعاً فوقه جنس ، أو كان نوعاً باعتبار كليته في نفسه بالقياس إلى ما يعرض تحته ، أو كان معنى كلياً غير نوع فيدل على ماهيته تلك ، حتى يحصل المصور له هو ماهيته ملحوظة بنفسها ، مفردة عن لوازمه ولواحقها ، التي بعد أول نويمه ؟ وفي الثاني أن يلحظ الذات ، وتلك الحال والماهية التي لتلك الذات - من تلك الحال - ملحوظة بنفسها ، مفردة عن أحوال أخرى ، ولوازم أخرى . فان ألف قولان من لوازم وتوابع خارجة عما حددناه فربما فعل رسمياً <sup>(١)</sup> ما ، وأما حداً ، فكلا .

(١) الرسم *Description* : إما تام ، وإما ناقص . فالنام : ما يغركب من الجنس القريب والخاصة ، كتعريف الإنسان بالحيوان الصالح . والناقص : ما يكون بالخاصة وحدها ، أو بها وبالجنس البعيد ، كتعريف الإنسان بالصالح أو بالجسم الصالح ( تعريفات البرجاني ) .

## تحديد الجنس والفصل

مثاله : إن أراد أن يحد «الإِنسان» بحسب وجوده ، فيجب أن يشير إلى أول ما به يتقوم هذا الشيء الذي يقع عليه اسم الإنسان ، وإنما يتقوم أول ما يتقوم بجنسه <sup>(١)</sup> القريب ، وفصله <sup>(٢)</sup> ، فيجب أن يورد جنسه وفصله ضرورة . فإذا أوردا تمت ماهيته . وإن أمكن أن يكون للشيء الواحد فصول مقومة <sup>(٣)</sup> تحت الجنس الأقرب معاً ، ليس أحد الفصلين يقوم أمراً عاماً ، والفصل الثاني يقوم أمراً أخص ، فيلزم أن يورد الفصلين أو الفصول معاً إذا كانت ذاته جموع جميع ذلك ؛ فإذا لم يبدل

(١) الجنس **Genre** : اسم دال على كثيرين ، مختلفين بالأنواع (تعريفات الجرجاني) .

(٢) الفصل **Difference** : كلي مقول على الشيء ، جنساً كان أو نوعاً ، في جواب السؤال : «بأي شيء هو؟» في جوهره ، فإن ميز شيئاً عن مشاركيه في الجنس القريب ، ففصل قريب ، كالناطق للإِنسان ، والحساس للحيوان ؛ وإن ميزه عن مشاركيه في الجنس بعيد ، ففصل بعيد ، كالحباس للإِنسان (دستور العلماء) .

(٣) الفصل المقوم **Difference constitutive** : عبارة عن جزء ، داخل في الماهية : كالناطق مثلاً ؛ فإنه داخل في ماهية الإنسان ومقوم له ، إذ لا وجود للإِنسان في الخارج والذهن بدونه . (تعريفات الجرجاني) .

على شيءٍ من أجزاء ذاته ومن مقومات ذاته ، كان  
 المدلول عليه جملة من أحوال ذاته . فإن لم يفعل الحادث  
 هذا ، بل قال في حد الإنسان « انه حيوان ضحالة »  
 فما دل على ذاته ، بل أورد من أمره ما يرد بعد تقويم  
 ذاته ، فدل على ما ليس هو ذاته في الاعتبار ، وإن كان  
 الشيء - الذي هو ذاته - هو أيضاً هذا الشيء من طريق  
 الوضم والجمل ؟ وقد عرفت الفرق بينهما . وبالحقيقة ،  
 فإن هذا قد أشار إلى معنى اعتباره غير اعتبار ذات  
 الإنسان التي هي أول ما تقوم . ولما كان ذات كل شيء  
 واحدة ، و كان ذاته - من طريق اعتبارها بحال واحدة -  
 واحدة باعتبار واحد ، لم يمكن أن يكون القول المعرف  
 لاهية تلك الذات تعريفاً أولياً - وهو الحد - إلا  
 واحداً .

### الأمور المعدودة

ثم الأمور التي تحد - أما بسيطة وإما مركبة .  
 والمركبة إما مركبة التركيب الطبيعي الذي من  
 الجنس والفصل ، أو مركبة على أحد وجهي التركيب  
 الذي أوردناه في بابه ، أو مركبة تركيب التداخل ؟

وهو أن تركب معنى ومعنى فتجمع منها ممولاً واحداً،  
 ثم تركب المجموع منها مع أحدهما تركيباً وضعياً،  
 قليل المجدوى؛ مثل أن تركب الأنف والتقطير، فتوقع  
 عليه اسم «الأفطس» فتقول: «أنف أفطس»؟ أو تسمى  
 تقطير الأنف فطوبية، ثم تقول: «أنف أفطس». وبين  
 الوجهين فرق. وليس كما يظن الظاهرون: فإنك إذا  
 سميت الأنف ذا التقطير أفطس، كان الفطس لا تقطيراً  
 في الأنف، بل كون الأنف ذا تقطير؟ وبين الاعتبارين  
 فرق: فإن الأفطس بحسب أحد الاعتبارين أنف فيه  
 تقطير، وبحسب الاعتبار الثاني أنف ذو تقطير في  
 الأنف. وهذا الاعتباران، وإن تلازماً، وتقارنا، فهما  
 مختلفان.

بهذه أصناف الأمور المحدودة، ويجب أن نتكلم في  
 حد واحد واحد منها.

### رسم الأمور البسيطة وما يتعلق به من أخطاء

فاما الأمر البسيط - فلا تطلب فيه الجنس والفصل  
 الحقيقيين، ولا الشيء الذي سيناه الحد الحقيقي؟ فإن  
 هذا مما لا يكون أليته، وإن ظن قوم أنه يكون.

بل اطلب أن تعرفه من لوازمه العامة ، وخصائصه ، وتضييف بعضه إلى بعض كا تضييف الفصل إلى الجنس .

واعلم ، أن أكثر ما تحد به هذه الأشياء ليست بحدود ، وأكثر ما يجعل لها أحاجيساً ، هي لوازم عامة غير الأجناس ؟ وإذا أردت أن تعرفها باللوازيم والخواص ، فيجب أن تكون تلك اللوازيم والخواص بينةً الوجود في الموجودات والثبات في الثبات ، إما مطلقاً وإما بحسب من تناطبه به . فإن من التعريف ما هو مطلق ، ومنه ما هو بحسب المخاطب ؟ كما أن من الاحتياج ما هو مطلق ، ومنه ما هو بحسب المخاطب . وأما إذا كان اللازم أو الخاصة "مجهولاً" ، فلا يفيدك التعريف به ؟ وكيف يعرف بالمحظول ؟ مثال اللازم المحظول الذي هو أعم من الشيء : المساواة لما هو مساوي القاعدة والارتفاع للثالث ، فإنه كذلك لمتوازي الأضلاع . ومثال الخاصة المحظولة : كون الثالث مساوي الزوايا لقائمتين ؟ فإن

---

(١) الخاصة *Propriété* : كلية مقوله على أفراد حقيقة واحدة فقط قوله عرضاً ، سواء وجد في جميع أفراده ، كالكاتب بالقوة ، بالنسبة إلى الإنسان ؟ أو في بعض أفراده : كالكاتب بالفعل ، بالنسبة إليه . (تعريفات الجرجاني)

هذين إذا كانا مجهولين ، فقلت مثلا في تعريف المثلث : إنه المساوي لما هو كذا ومساوي الزوايا لكتنا ، لم تدل على المثلث دلالة حاضرة معرفة ، إلا أن يكون تعريفك بحسب من يعلم ذلك ويريد أن تفهمه معنى لفظة المثلث ومفهومها ، بل يجب أن يكون المعرف به بين الوجود في نفسه والثبات لمعناه .

### الحال الوسطى

ثم لا يخلو إما أن يقع به نقل إلى تفهم الذات ، فيكون نصور معناه يوجب انتقال الذهن إلى نصور ذات الشيء الذي له لازم أو خاصة ، وقد أشرنا إلى مثل هذا التعريف حين فصلنا أصناف التعريف ، فيكون هذا التعريف تعريفاً يقوم في الحقيقة مقام الحد ، وبالجملة يكون دلالة على معنى ذات الشيء بتوسط حال من أحواله ، فلا يجب أن يقصر عن الدلالة على ذاته بتوسط ألفاظ موضوعة لقوماته ، لأنَّه لا فراق بينهما في توصيل الذهن إلى حاق الشيء . فهذا قسم من القسمين . ومن شرطه أن تكون تلك اللوازيم والخواص مع بيان وجودهما وثبوتهما مطلقاً بينة الوجود والثبات للشيء بياناً غير محتاج إلى وسط .

## رسم الشيء بالإضافة إلى غيره

وإما أن لا يقع به نقل إلى تفهم الذات ، وإنما يكون قصارى البيان فيه أن يعرف الشيء بما يتميز به ولا يختلط به غيره ، وإن الشيء الذي له حال من الأحوال كذا ، فلا يزيد من تعريف ذاته إلا على المعروف من نسبته وأنه مخصوص بلوازم تلزمـه . وأما خاصيته في ذاته فلا يعلم بذلك ولا يوقف عليه وتنبيـق مجهولة ، وهي التي ينبغي أن نعلم حتى نعلم ذاته . فهذا إن عدد رسماً ، فيجب أن لا يعد في درجة الرسم الأول وما يجزئـي ، أو لو خص باسم يفارقـه به وما يجزئـي أن بعد الأول في عـداد الحدود .

## الرسم بالأفعال والانفعالات

واعلم ، أن الصور والقوى الفعالة والمنفعلة ، إذا أورد القول المعرف إليها مأخوذاً فيه أفعالها ، والانفعالات التي تتم بها ذاتها ، بحيث يكون عنها ذلك . فإن القول الحق في ذلك ، أن ذلك القول قد يكون لها حداً ، وقد لا يكون ؛ وذلك لأن لها في أنفسها اعتبارـين : اعتبارـ بنفسها

وذواتها التي هي بها إما جواهر وإما كيفيات، واعتبار من جهة ما يلزمها مماثل، أو يصح عليها مما قيل. والصحة كما قد علمت من اللوازم. وليس يمكن أن تكون ذواتها مسافة معقوله الماهية بالقياس إلى الغير، لأنها إما أن تكون نفس الإضافة من حيث هي إضافة<sup>(١)</sup> أو نفس كون الشيء معقول الماهية بالقياس إلى الغير، أو يكون لها وجود مفرد يلزم أن يكون معقول الماهية بالقياس إلى الغير، أو تكون إنما يقع عليها الاسم من حيث اجتماع طبيعة معقوله بنفسها وإضافة مقتولة بها، يكون مجموعها هو المراد بالاسم المطلوب شرحه بالقول. ولو كانت الصور والقوى لا جود لها إلا أن تكون معقوله بالقياس إلى الغير بنحو الأسماء، لم يجب أن نعرف جواهر وكيفيات، ولنضع أنها معدودة كذلك، وإذا كانت معدودة كذلك كان لها وجود يخص، ولنضع هذا أيضاً. وكيف لا، وتصدور الفعل يكون لا عن مجرد إضافة، بل عن ذات لها إضافة، وكذلك

---

(١) الإضافة Relation : حالة نسبية، منكررة، مجبرة على التعلق بإداتها إلا مع الأخرى، كالابوة والبنوة (تعريفات البرجاني).

صدور الانفعال؟ والزيادة في تحقيق هذا الصناعة أخرى<sup>(١)</sup>

فبقي أن تكون إما ذات لها وجود خاص يلزمها إضافة، وإما ذات فيها تركيب من الأمرين . فإن كانت ذات لها وجود خاص، لم يخل إما أن يقصد بالقول المفسر قصد الذات، فيكون تعريفه باللازم من الإضافة رسمًا . أو يقصد قصد كونها ذات ذلك اللازم، فيكون بالقياس إلى هذا المقصود ممدًا .

وكم من القوى والصور إنما تطلق عليها الأسماء من جهة ما يلزمها من الإضافة فيقال : «خفة» و «ثقل» و نحو ذلك . وأما إذا كانت الصور والقوى مركبة على النحو المذكور، فالاقتصر على الأمر الإضافي من جزئيه غير معرف له تعريفاً تاماً، على ما علمت، أن الاقتصر على الفصول والخواص لا يتم بها التحديد، بل ولا يتم بها التعريف والترسيم .

### الرسم التام والرسم الناقص

على أن النظر في الصور والقوى نظر في البساط<sup>(٢)</sup>

(١) الزيادة في تحقيق هذا، عائدة لعلم ما بعد الطبيعة.

(٢) البساط *Idées simples* : يراد بها المفاهيم الأولية .

وكلامنا الآن في البساطط . فإن كان ما تقوله من دلالة الرسم التام والناقص مشتركاً للبساطط والمركبات ، فإن المركبات قد يدل عليها بالرسمين جيماً . وأفضل الرسمين هو الرسم التام ، وأخسهما الرسم الناقص ، على أنه يختلف أيضاً بحسب قرب الازوم من المفهوم والبعد منه ، فإنه ليس استعمال المميز في رسم الإنسان كاستعمال المتعجب ، ولا استعمال المتعجب كاستعمال الضحاك .

وإذا كان الرسم مأخوذاً من اللوازيم التي في المقومات للوجود ، وإن لم يكن للماهية والمفهوم ، وكان من الجنس الثاني ، فقد تدخل فيه اللوازيم في الوجود من العلل والعلولات التي هي لوازيم ولو احق في الوجود ، وإن لم تكن الماهية والمفهوم<sup>(١)</sup> ، وكثيراً ما يوجد منها فيه ما هو خارج عن المفهوم أيضاً ، وكثيراً ما يريدون ذلك . وقد وقع الفراغ مما هو حد الشيء البسيط أو المركب ، فضلاً عن رسمه المعروف له ، مثل أخذهم توسط « الأرض » في تحديدهم لكسوف القمر ، فإنهم

(١) المفهوم Concept : ما حصل في العقل ، أي من شأنه أن يحصل في العقل ، سواء بالفعل أو بالقوة ( كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ) .

يجدون كسوف القمر بأنه « خلو جرم القمر عن الشعاع الشمسي في وقته لتوسط الأرض بينه وبينها » وليس مفهوم كسوف القمر إلا ذلك الخلو في وقت من شأنه في مثله أن لا يخلو عنه . وأما أنه كان يستنير عن الشمس وانقطع بتوسط الأرض ، فأمر خارج عن المفهوم ، أقل معرفة من المحدود نفسه ، وهو سبب من أسبابه الحقيقة في وجوده التي لا يحس بها إلا العلامة . وبالحقيقة ليس من حقه أن يضطر إليه في رسم الكسوف ، فضلاً عن حده . وهم يجعلونه جزءاً من حده ، ويوردونه وقد فرغوا بالحقيقة من حده ، ثم يجعلون له شأناً في مقاييسه مع البرهان لا يكشف عن طائل . وليس هذا كما يقال في الليل : إنه « زمان ظلمة جو الأفق بسبب غروب الشمس » . فإن اسم الليل موضوع بإيذاء تركيب الظلمة مع اعتبار غروب الشمس ، فإن الجو إذا أظلم بسبب غيم شديد الارتكان أسمح ، أو بسبب كسوف الشمس إذا كان كسوفاً تاماً - لم يسم ليلاً إلا على سبيل استعارة ومجاز . ثم إن قال قائل : إنه ليس كذلك ولم يوضع لذلك ، كان له أن يقول ذلك ، ولكن لم يجب أن يورد

فيه غروب الشمس ألبته ، بل وجب أن يورده على وجه أعم من ذلك . ولم من هذا القبيل حدود كثيرة ، مثل تحديد الغضب بأنه « شوق انتقامي إلى الانتقام يغلي منه دم القلب » ، « فان غليان دم القلب كان سبباً لغضب » ، واسم الغضب موضوع بإزاء الشوق الانفعالي للانتقام وإن جاز أن يحتمد معه القلب .

### التعريف بالاعدام

ومن جملة الأمور التي يدل عليها بالقول المعرف هي الأعدام<sup>(١)</sup> . وليس هي بالحقيقة ذاتاً ولا أموراً موجودة ؛ وإنما لارتكب منها في الشيء الواحد ما لا نهاية له ، ولا هي بسيطة بالحقيقة . وهذه الأعدام مثل العمي والظلمة ، والعجز ، والسكون . والنحو الذي فيها يتصور بقياس ما إلى شيءٍ ونسبة : فإن العمي ليس إلا لنسبة مخصصة بالبصر فلا تعقل إلا بتركيب ، وذلك التركيب هو تركيب علامة تقابلها وتخصصها ، كالعمى بالبصر ، والسكون بالحركة ، والظلمة بالنور . ومقابلاتها معقولة في أنفسها .

---

(١) الأعدام Privatifs : ج . عدم ، وهو ضد الوجود .

## الدلالة بالمقومات

وأنا المحدودات التي التركيب في معانها ظاهر - فنها ما أوردناه في القسم الأول في الفصل الذي ضمها أصناف الباركيات<sup>(١)</sup>، وهي التي تتألف حقائقها من أحجامها وفصولها ، وهذه فإذاً ما تحددهما يدل به على ذواتها ، والدلالة على ذاته مقومات تكون من طريق الدلالة على مقوماته بشرط أن تورد بكلها ؛ فإنه إن خرج منها شيء ووقع به التمييز بالذاتيات لم يتم التعريف بحقيقة الذات ؛ فإن حقيقة الذات هي ما هي بجمع ما تقوم به ، فإذاً أورد بعض مقوماته ، فقد أورد بعض ذاته أو بعض معاني ذاته ؛ وما ليس هو بعد ذاته إلا بقرينة ، فإذا دل على حقيقة ذات ، فيدل على سبيل نقل الذهن من نافق إلى تام ، ومن شيء إلى لازمه الخارج عنه ، لا على سبيل المطابقة التي هي الدلالة باللفظ على المعنى بنفسه وذاته .

## الحد والذات

ويجب أن يكون الفرض من المحد تصور ذات

(١) منطق المشرقيين ص ٢٠

الشيء فإن التمييز يتبعه . وأما من كان غرضه التمييز ، فقد يناله بالرسم . وقد يناله بالخد الناقص المذكور ، ولا نعيقه فيها بوعثره ، ولكننا نستحب له أن يقصد القصد الأعم والأفضل .

والأمور التي يدل عليها بالخد المأخوذ من الأجناس والفصول ، هي الأمور التي فيها التركيب . وأما الأمور البسيطة والأمور المركبة غير هذا النحو من التركيب ، فإنك لا تجد فيها هذا الخد . وذلك أن البسيطة لا تجد لها دلالة على الماهية تقتضي أجزاؤه اختلاف دلالات يقومات ، بل عسى أن تجد له لفظاً مفرداً ، أو تجد له رسماً ينقل في الذهن إلى تصوره على بساطته . وأما الأمور المركبة غير هذا النحو من التركيب فقد تجد لها حدوداً ، ولكنك لا تجدها مركبة من أجناس وفصول : أما إنك تجد لها حدوداً فلأنك تجد قوله شارحاً لنفس مفهوم الاسم ومن مقوماته ؛ وأما إنك لا تجدها مركبة من أجناس وفصول ، فلأن تركيبها ليس من أجناس وفصول .

### الخد والماهية

ويجب أن يتوقع من الخد أن يكون دلالة على

ماهية الشيء ، ومطابقاً لمفهوم اللفظ ، ليس مأخوذاً من أمور لازمة ولا حقة لمفهوم اللفظ يخصه القول المجموع منها ، وقد ترك ما هو مطابق لمفهوم الاسم . وما عليك — بعد أن تفعل هذا — أن لا تكون أوردت جنساً وفصلاً فيما لا يكون له جنس وفصل ، ومن الذي قد فرض عليك ذلك ؟ وأما أمثل هذه التركيبات فمثل حDNA الجسم المأخوذ مع البياض فإنك تحتاج أن تدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض بما تعرف به ذاتهما وتدل على وجود البياض منها للجسم ، فإذا فعلت ذلك فتركك قد قصرت في الدلالة على حقيقة الشيء وانحرفت عنها إلى تعريفها بموازتها كلاماً .

### أصناف التركيبات مع العلل

وأصناف التركيبات التي من هذا القبيل كثيرة فربما يقع التركيب للشيء مع أحد عللـ . أما الفاعلية مثل العطاء ، فإنه اسم لفائدة مقرونـة بالفاعل . وأما المادية ، مثل القرحة ، فإنه مثلاً اسم لبياض مقرـونـ بوضع مخصوص ، وهو جبين الفرس . وأما الصورـية مثلاً ، مثل الأفطـس ، فإنه اسم لأنـفـ متصورـ بالتعـيرـ .

وأما **الغاية** ، مثل **الخاتم** ، فإنه اسم لحلقة مفرونة بها هو  
كامل لها وغاية من التجميل بها في الإصبع . ولا يجب  
أن يناقش في الأمثلة إذا اكتشفت جلية الحال فيها عن  
خلاف ما .

### اصناف التركيبات

وربما وقム التركيب مع معلوماته ؟ مثل : **الخالق**  
**والرازق** ، وغير ذلك ...

وقد يكون ضرب من التركيب بين أشياء لا هي  
علل بعضها البعض ، ولا معلومات ؛ وزبما كانت مشابهة  
لتركيب العدد من الأحاد . وربما كانت مختلفة :  
لتركيب **البلقة** من سواد وبياض . وربما كان التركيب  
بين أول بسائطها يقتضي استضافة تركيب آخر معنوي  
إليها ؛ مثل : التركيب لأجزاء السرير ، فإنه لا يتم  
السرير بتركيب أجزاء الخشب ما لم يكن معها ترتيب  
ومثل التركيب للأستقصّات <sup>(١)</sup> في الكائنات ، فإنه

---

(١) الاستقصات *Eléments* : ضبطها الجرجاني بالطا ، وقال :  
هو لفظ يوناني يعني الأصل . وتسمى العناصر الاربعة – التي هي الماء  
والأرض والهواء والنار – أسطعات ، لأنها أصول المركبات التي  
هي الحيوانات والنباتات والمعادن .

لا يتم الكائن منها بتركيب أجزاء الاستعارات ، ما لم يكن هناك معها استحالة وامتزاج ؟ وإذا 'حققت' كان - مثل ما أوردناه من الترتيب والاستحالة - أحد أجزاء المركب في المفهوم ، وإن لم يكن جزءاً أولاً قائماً في نفسه ، بل كان مع توابع الأجزاء الأولى القائمة في أنفسها . وسنورد فيما يستقبلك إشارات إلى أحكام في حدود أمثل هذه المركبات .

ومن عادة الناس أن لا يفطنوا لكون مثل الترتيب والاستحالة أجزاء للمفهومات ، إذ لا يجدونهما متمايزة منفردة . كما من عادتهم أن لا يفطنوا أن مثل العديمات ، ومثل الإيجاب والقبول ، ومثل الأبوة النفسية والملκية معان فيها تركيب :

وهذه الأشياء التي أشرنا إلى أنها الأشياء التي منها التركيب ، لا يسم الإخلال بشيء منها في تحديد ما يرتكب منها ، وإيراد القول المرادف لاسم كل واحد منها . ويجب استعمالها أيضاً في الرسوم التي تؤخذ فيها اللوازم الخارجية إذا تألف منها قول مساوي ، وخصوصاً العلل الغائية . وكذلك في الزوائد التي جرى الرسم

بزيادتها بعد توفية المفهوم مما ذكرناه ، فإن العلل الفائية  
شديدة المناسبة للتعریف .

### الفرق بين ما يتعرف به الشيء وما يتعرف معه الشيء

واعلم ، أن كل حد ورسم فهو تعریف لمجهول نوعاً  
ما ، فيجب أن يكون بما هو أعرف من الشيء . فإن  
الجاري مجرى الشيء في الجهة لا يعرفه ولذلك قد  
غلط القوم الذين يقولون : « إن كل واحد من المضافين  
يعرف بالآخر » ولم يعرفوا الفرق بين ما يتعرف بالشيء  
وبين ما يتعرف مع الشيء : فإن الذي يتعرف به الشيء  
هو أقدم تعرفاً من الشيء ، والذى يُعرف معه ليس  
أقدم معرفة منه . وكل واحد من المضافين متعرف مع  
الآخر ، إذ العلم بهما معاً ليس قبل الآخر في المعرفة  
حتى يعرف به الآخر . وأعني بالمضافين : الشيئين  
الذين يعقل كل واحد منها مقيساً إلى الآخر ، مثل  
« الابن » يعرف مقيساً بـ « الأب » ، والأب يعقل  
مقيساً بالابن ، وإنما أبوة هذا وابنته ذلك لأجل وضعه  
إزاء الآخر ، بل هو نحو وضعه إزاء الآخر ؛ لكن  
الآخر إذا كان مجهولاً لم ينفع تعریف الأول به ، بل

احتجيج إلى ضرب من الحيلة وتدذكير بالسبب الجامع  
 بينهما ، فينقدح في الوقت العلم بكل واحد منها وبهما  
 جيئاً — من حيث هما مضافان — انقداحاً واحداً أو  
 معاً ؛ فإنه لا يجب أن يحد الأب ، فيقال : إنه « الحيوان  
 الذي له ابن » ، بل يقال : إنه « الحيوان الذي يولد من  
 مائه ، أو من صنم كذا منه ، حيوان مشارك له في  
 النوع أو الجنس — من حيث أنه ذلك متولاً منه » .  
 ويقال في الجار : إنه « ساكن دار أحد حدوده بعينه  
 حد دار إنسان آخر من حيث هو كذلك » . فينقدح  
 لك في الحال المقابلة والمقابلان معاً ، وبكون التعريف  
 من أشياء هي أقدم من المعرفة من المتضاديين المجهولين ،  
 لا يحتاج في تعريف شيء منها إلى استعمال المحدود أو  
 المعرف .

### المطابقة بين الحد والموضوع

وأعلم ، أن الحد والرسم بحسب الاسم جاري مجرى  
 ما يحد ويرسم ، فإن كان الشيء الذي تستعمله مني  
 لفظه مورداً على غير جهة الصواب ، لم يكن بدأ أن يطابق  
 به ما يورد من التفهم . وأما حقائق الأشياء في أنفسها

فتجرى بحريها من الصواب .

وتفصيل هذا : أن سائلاً لو قال : « ليتحقق لي مفهوم الإنسان » ، لم يكن بدأ من أن يقال له : « الحيوان الناطق ، الحيوان الناطق » مرتين ، ولم يكن هذا قبيحاً أو محلاً بالقياس إلى السؤال وبحسب وجوب الجواب ، لأن ذلك الذي سُئل عنه هو هذا الذي أجبَ به ، وإن كان هذا بنفسه — لا بالقياس إلى ما هو تفهيمه — محلاً أو قبيحاً أو هذياناً . وكذلك إذا سُئل عن حد الأنف الأفطس أو شرح اسمه ، كان الجواب : « هو أنه أنف ، هو أنف ذو تغير » ؟ وذلك أنه أورد لفظ الأفطس مقرضاً بالألفاظ هو اسم ، لا لكل تغير كيف كان ، بل لما كان من ذلك أنفاً ؟ وهو اسم يقع على موضوع مقررون به حال ، فلم يوجد بدأ من إبراد الموضوع الذي هو الأنف في شرح مفهومه ، ولم يكن هذا قبيحاً ؟ غير أن القبيح أو المذيان قول من يقول : « أنف أفطس » كما هو قبيح وهذيان أن يقول : « إنسان حيوان » أو « إنسان إنسان » ؟ فإن لم يعن بالأفطس أنفاً ذات تغير ، بل ذات تغير ، في الأنف ، كان الذي يجب أن يقال حينئذ : إن

الأنف الأفطس هو أنف ذو تغير في الأنف ، و كان أخف شناعة من الأول ، وإن لم يكن بريئاً منها براءة مطلقة ! وإذا كان الأفطس هو ذو تغير في الأنف ، جاز أن يسمى الحيوان صاحب الأنف ، أفطس ؛ وإذا عني به أنف ذو تغير ، لم يجز أن يسمى صاحب الأنف أفطس إلا باشتراك الاسم . والمشهور عند الناظرين في صناعة الحدود ، أن من الأعراض والصور ما يوُخذ الموضوع في حده ، ومنه ما لا يوُخذ الموضوع في حده . ويشبهون الأول بالفطوبية ويشبهون الآخر بالتقدير . ونحن يلزمنا أن نقول في هذا ما هو القول المعتدل الذي لا تعصب فيه فنقول :

### الاسم والموضوع

أولاً : لاشك في أن الأشياء التي لها موضوعات اعتبار كون لها في الموضوع ، وتعلم أن لنا أن نسميها من حيث هي كذلك بأسماء . ومن بين الواضح ، أن شرح ما كان من الأسماء موضوعاً على هذا الوجه يتضمن الإشارة إلى الموضوع ، كما أن لنا أن نسمي الموضوعات من حيث لها أعراض وصور بأسماء ؛ فنقول ، مثلاً :

أفطس ، وأبلق . ويحوج أن نورد في شرح تلك الأسماء إشارة إلى تلك الأعراض والصور ، فهذا شيء لا يفترق فيه الحال بين الموضوعات وما يوجد لها . ولا يجب أن يكون تعلق الناظرين في هذا الشأن مقصوراً على مثل الفطösية التي جعلت اسمها لتقدير بشرط موضوع ، بل يجب أن تعتبر نفوس حفائق الموجودات في الموضوع ، هل فيها ما يدخل الموضوع في ماهيتها ، وأن كلها مشتركة في أن الموضوع يدخل في وجودها على سبيل علة أو شرط ؟

### شروط الوجود وشروط الماهية

ثم أنت تعلم أن الحدود الحقيقة إنما تصنع من شروط الماهية ومقوماتها ، لأن من شروط الوجود ومقوماته . ولذلك ليس يدخل الباري تعالى في حد شيء وهو المفید لوجود الأشياء . وإذا كان ذلك كذلك فليس لقائل أن يقول إن اللحمية ، مثلاً ، لما كانت لا توجد إلا في مادة معينة وليس تصلح لها كل مادة ، ثم الترييع قد يوجد في مواد غير معينة ويصلح لها الذهب كما تصلح لها الفضة وكما يصلح لها الخشب ، بل تصلح لها

كل مادة ، فلن الواجب أن يكون مقوم اللاحمية – بما ينقوم به من المواد – خلاف مقوم التريبيع . ويجب من ذلك أن يكون تحديد التريبيع مستغنياً عن الإشارة إلى المادة ، وتحديد اللاحمية مفتقرًا إليها : فإن التعلق بالشيء في الوجود أمر غير التعلق بالشيء في المفهوم <sup>(١)</sup> .

### مفهوم الذات وجود الذات

واعلم ، أنك لست تطلب في التحديد إلا المفهوم ، فإذا كان مفهوم ذات الشيء غير مقتضي الالتفات إلى شيء آخر فتحديده كذلك ، وإن كان وجوده متعلقاً

(١) إن ابن سينا يميز الماهية من الوجود ، ويجعل الوجود صفة خارجية لا تدخل في نقويم الماهية ، قال : «فإن الوجود صفة للأشياء ذات الماهيات المختلفة ، ومحول عليها ، خارج عن نقويم ماهياتها .» (منطق المشرقيين ص ٢٢)

وقال أيضًا : «وليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه ، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتاب الهندسة ، وإن كان وجودها في حيز الإمكان ، ومثل كثير من مفهومات الفاظ لا يمكن وجود معانها ، مثل مفهوم لفظ «الخلاء» ، ومفهوم لفظ «الغير المتأهي» في المقادير ، فإن مفهومات هذه الالفاظ تصور مم استحالة وجودها ، ولو لم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها ، فإن ما لا يتصور معناه ، من الحال ان يسلب عنه وجود ، ويحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً او نفيًا .» (منطق المشرقيين ص ٣٢-٣١)

بشيء آخر ، كاسواد مثلاً ، تخصص ذات غير ذات الموضوع وله مفهوم بما يتخصص به على نحو ما يتخصص به . فليس بواجب من الضرورة أن يكون تفهمه مقتضياً بفهم شيء آخر ، إذا تفهم من حيث حقيقته في نفسه . والقوم أنفسهم يقولون : إن العرضية من لوازם الأمور التي هي الأعراض ، ليس من مقوماتها ؛ فلا يجب ، إذن ، أن يلتفت إليها في حدودها ، إن وجد لها حدود ؛ وإذا لم يلتفت إليها ، لم يلتفت إلى المعروض له ، إلا أن يكون هناك اعتبار آخر . فتبين أن دعوام ليس نصح من نفس ما يثبتون به دعوام ، اللهم إلا أن تكون من الأعراض ، أعراض تكون موضوعاتها داخلة في مفهومها ، وحينئذ هذه الأعراض لا تكون بسيطة ، بل يكون لها اختصاص مفهوم مخلوط بما يتعلق بالموضوع ، فتكون مؤلفة متباعدة ، ولا نطلب بالتركيب شيئاً غير هذا ، أعني الشركيب الذي يستعمل في مثل هذا الموضع ؛ ويكون منها مثل الفطوشة ويشبه أن تكون الحركة والاجتماع وما يجري مجراهما من هذا القبيل .

لكننا نقول : إن الأمور البسيطة ليس لها ، على ما

علّمت ، حدود ، وإنما لها رسم ، والرسم من اللوازِم التي  
 لا بد منها تابعة كانت أو كانت متّبعة في الوجود ،  
 وإن لم تكن في الماهية وما كان كذلك . فإذا أردنا أن  
 نعرف البساطة بلوازِمها ومقوماتها في الوجود ، كان ،  
 بالحري ، أن نعرف الأعراض والصور بموادِها المتعينة .  
 ولكن إذا كانت بينة الزرْم ، فما كان من مقومات الوجود  
 من العلل والأسباب ، سواء كانت موضوعات أو غيرها ،  
 غير بينة الوجود ، لم يلتفت إليها ؛ وما كانت بينة الزرْم ،  
 دالة على الشيء ، منزلة إليه ، مميزة له ، استعملناها ضرورة ،  
 فاحتاجنا لذلك في شرح مفهوم كثير من الأعراض والصور  
 إلى إبراد الموضوعات والعلل ، بل لم تستغن عن ذلك لأننا  
 مضطرون إلى تعريفها بالمقومات لوجودها وسائر لوازِمها .  
 وما يقال لك في هذا الباب من غير هذا الوجه ، فلا تلتفت  
 إليه . فال الموضوعات ، والأفعال الصادرة ، والغايات التي  
 للأشياء ، تدخل في شرح المفهوم على هذا الوجه . وكل شيء  
 تستعمل فيه هذه ، فهو ، بالحقيقة ، رسم غير خد ؟ لكن بعضه  
 أشد مناسبة للخد من بعض .

منطق المشرقيين ص ٣٤ - ٤٦ . مطبعة المؤيد  
 القاهرة ١٣٢٨ - ١٩١٠ (المكتبة السلفية)

٢

فِي النَّفْسِ



## قوى النفس

والنفس كجنس واحد ، ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : **النباتية**<sup>(١)</sup> وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويعتزم . والغذاء : جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قبل إنه غذاؤه ، ويزيد فيه بقدر ما يتحلل أو أكثر أو أقل .

والثاني : **النفس الحيوانية**<sup>(٢)</sup> : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك بالإرادة .

والثالث : **النفس الانسانية**<sup>(٣)</sup> : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنبطان بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

---

(١) **النفس النباتية** L'âme végétale

(٢) **النفس الحيوانية** L'âme animale

(٣) **النفس الانسانية أو الناطقة** L'âme humaine (raisonnable)

وللنفس النباتية قوى ثلث :

١ . - القوة الغاذية <sup>(١)</sup> : وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه .

٢ . - والقوة المخيمية <sup>(٢)</sup> : وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه في أقطاره طولاً وعرضًا وعمقًا ، متناسبة للقدر الواجب ، لتبلغ به كماله في النشوء .

٣ . - والقوة المولدة <sup>(٣)</sup> : وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخلق والتمزيج ، مما يصير شبيهاً به بالفعل .

( النجاة : ص ٦٢٥٨ . طبعة السعادة ، القاهرة - ١٣٣١ )

---

(١) القوة الغاذية L'âme nutritive

(٢) القوة المخيمية L'âme augmentative

(٣) القوة المولدة L'âme générative

## الحواس الباطنة

يقسم ابن سينا النفس الحيوانية الى قوتين : محركة ،  
ومدركة ؛ والمحركة الى قسمين : إما محركة بأنها  
باعثة ، وإما محركة بأنها فاعلة . وأما القوة المدركة  
فتقسم عنده قسمين أيضاً : قوة تدرك من خارج ،  
وقوة تدرك من باطن . والمدركة من خارج هي  
الحواس الخمس : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق  
واللمس . والأخير هو جنس لأربع قوى تدرك الحار  
والبارد ، واليابس والرطب ، والصلب واللين ، والحسن  
والآملس .

وأما القوى المدركة من باطن ، وبعضاها قوى تدرك  
صور المحسوسات ، وبعضاها قوى تدرك معانى المحسوسات  
ومن المدركتات ما يدرك وي فعل معاً ، ومنها ما  
يدرك ولا يفعل ، ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً ، ومنها  
ما يدرك إدراكاً ثانياً .

### ادراك الصورة وادراك المعنى

والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى : أن  
الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس

الظاهر معاً ، لكن الحس<sup>١</sup> الظاهر يدركه أولاً ، وبرده إلى النفس : مثل إدراك الشاة لصورة الذئب - أعني شكله وهيأته ولونه - فإن نفس الشاة الباطنة تدركها ويدركها أولاً حسها الظاهر .

وأما المعنى : فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس ، من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً : مثل إدراك الشاة معنى المضاد في الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه ، وهربها عنه ، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك أبداً . فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحس ثم القوى الباطنة : هو الصورة ، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى .

### الإدراك مع الفعل والإدراك لا مع الفعل

والفرق بين الإدراك مع الفعل <sup>(١)</sup> والإدراك لا مع الفعل <sup>(٢)</sup> : أن من شأن أفعال بعض القوى الباطنة أن ترتكب بعض الصورة والمعنى المدركة مع بعض ، وتفصله عن بعض ، فيكون لها إدراك و فعل أيضاً فيما أدركت .

---

Faculté active (١)

Faculté impulsive (٢)

وأما الإدراك لا مع الفعل : فإن يكون الصورة أو المعنى يوتسم في الشيء فقط ، من غير أن يفعل فيه نصفاً أبلة .

والفرق بين الإدراك الأول والإدراك الثاني : أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه ؛ والإدراك الثاني : هو أن يكون حصولها له من جهة شيء آخر ، أداها إليه .

فن القوى المدركة الباطنة الحيوانية : قوة فنطابا - أي الحس المشترك<sup>(١)</sup> - وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ ، قبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليه منها .

ثم العيال والمصوّرة<sup>(٢)</sup> : وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ ، بحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسومات .

واعلم ، أن القوة التي بها القبول ، غير القوة التي

Sens commun

(١) الحس المشترك

Faculté formative [ image ] (٢) المصوّرة

بها الحفظ ؛ فاعتبر ذلك في الماء . فإذ له قوة قبول  
النَّسْخ ، وليس له قوة حفظه .

ثم القوة التي تسمى «**مُتَحَمِّمة**»<sup>(١)</sup> بالقياس إلى النفس  
الحيوانية ، و «**مُفَكِّرَة**» بالقياس إلى النفس الإنسانية ؛  
وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ ، عند  
الدودة ، من شأنها أن ترکب بعض ما في الخيال مع  
بعض ، وتفصل بعضه عن بعض ، بحسب الاختيار .

ثم القوة **الوَهْمِيَّة**<sup>(٢)</sup> : وهي قوة مرتبة في نهاية  
التجويف الأوسط من الدماغ ، تدرك المعاني الغير  
المحسوسة الموجودة في المحسosات الجزئية : كالقوة الحاكمة  
بأن الذئب مهروب منه ، وأن الولد معطوف عليه .

ثم القوة **الحافظة النَّاكرة**<sup>(٣)</sup> : وهي قوة مرتبة في  
التجويف المؤخر من الدماغ ، تحفظ ما تدركه القوة  
الوَهْمِيَّة من المعاني الغير المحسوس ، الموجودة في المحسosات  
الجزئية . ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوَهْمِيَّة ، كنسبة  
القوة التي تسمى خيالاً إلى الحس ؛ ونسبة تلك القوة

---

Imagination (١)

Opinion (٢)

Mémoire (٣)

إلى المعاني ، كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة .  
فهذه هي قوى النفس الحيوانية . ومن الحيوان  
ما يكون له الحواس الخمس كلها ؟ ومنه ما له بعضها  
دون بعض .

أما الذوق واللمس فضروري أن يخلق في كل حيوان ؛  
ولكن من الحيوان ما لا يشم ، ومنه ما لا يسمع ، ومنه  
ما لا يبصر .

« النجاة ص ٢٦٤ - ٢٦٢ »



## النفس الناطقة

وأما النفس الناطقة الإنسانية — فتقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة<sup>(١)</sup>، وقوة عالمية<sup>(٢)</sup>. وكل واحدة من القوتين تسمى «عقلًا» باشتراك الاسم.

فالعاملة : قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، على مقتضى آراء تخصها إصلاحية . ولما اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، واعتبار بالقياس إلى نفسها .

وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية ، أن تحدث فيها هيآت تخص الإنسان ، تتهابها لسرعة فعل وانفعال ؛ مثل : الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك . وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة : هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الإنسانية .

---

(١) القوة العاملة *Raison pratique*

(٢) القوة العالمية *Raison théorique*

وقياسها إلى نفسها : أن فيما بينها وبين العقل النظري تولد الآراء الذائنة المشهورة : مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات المبينة الانفصال عن العقلية الحفظة في كتب المنطق . وهذه القوة هي التي يجب أن تنسلط على مائرٍ فوى البدن ، على حسب ما توجّه أحکام القوة الأخرى التي نذكرها ، حتى لا تُفعَل عنها ألبتة ، بل تُفعَل هي عنها ، وتكون مجموعه دونها ، لثلاً يحدث فيها عن البدن هيآت انتقابية مستفادة من الأمور الطبيعية : وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلة ، بل أن تكون غير منفعلة ألبتة وغير منقادة بل متسطة ، فيكون لها أخلاق فضيلية . وقد يجوز أن تُنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً ، ولكن إن كانت هي الغالبة تكون لها هيأة فعلية ، ولهذه هيأة انتفالية ، فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا وخلق في ذلك . وإن كانت هي المغلوبة ، يكون لها هيأة انتفالية ، ولهذه هيأة فعلية غير غريبة ، أو يكون الخلق واحداً ، وله نسبتان .

وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة ،

لأن النفس الإنسانية — كما يظهر من بعده — جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنابتين : جنبة هي تحته ، وجنبة هي فوقه . وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة . فهذه القوة العاملة هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي دونها ، وهو البدن وسياسته .

وأما القوة المفترضة : فهي القوة التي له ، بالقياس إلى الجنبة التي فوقه ، لينفعه ويستفيد منه ، ويقبل عنه .

وكان للنفس منا وجهين : وجه إلى البدن — ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبتة أثراً من من جنس مقتضي طبيعة البدن .

ووجه إلى المبادئ العالية — ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول بما هناك والتأثير منه هذا .

« النجاة : ص ٢٦٧ — ٢٦٩ »



## أفعال القوة المذكورة والوهمية

وفي أن أفعال هذه القوى كلها بالآلات جسمانية ،  
كنا <sup>(١)</sup> قد استقصينا القول - في حال التخييلة والمتصورة ؛  
فيجب أن نتكلم في حال المذكورة ، وما بينها وبين المفكرة ،  
وفي حال الوهم ، فنقول :

### الوهم

إن الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان ، ويحكم  
على سبيل ابتعاث تخيلي من . غير أن يكون ذلك  
محققاً ؛ وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقدار  
العمل لمشابهة المرازة ؛ فإن الوهم يحكم بأنه في حكم  
ذلك ؛ ويتبع النفس ذلك الوهم ، وإن كان العقل  
يكذبه . والحيوانات ، وأشباهها من الناس ، إنما  
يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل  
منطقياً <sup>(٢)</sup> له ، بل هو على سبيل ابتعاث ما فقط ،  
وإن كان الإنسان قد يعرض لحواسه وقواه بحسب محاوزة  
النطق ما يكاد أن يصير قواه الباطنة نطقية مخالفة  
(١) في الأصل : كأننا . (٢) ورد أيضاً « نطقياً »

للهائم . فلذلك يصيب من فوائد الأصوات المؤلفة ، والألوان المؤلفة ، والروائح والطعوم المؤلفة ، ومن الرجاء والتمني – أموراً لا نصيّبها الحيوانات الأخرى لأن نور النطق كأنه فائض سانح على هذه القوى . وهذا التخييل أيضاً الذي للإنسان ، قد صار موضوعاً للنطق ، بعد ما أنه موضوع للوهم في الحيوانات ، حتى ينتفع به في العلوم ، وصار ذكره أيضاً نافعاً في العلوم كالتجارب التي تحصل <sup>(١)</sup> بالذكرى ، والأرصاد الجزئية ، وغير ذلك ...

ونرجع إلى حديث الوهم فنقول :

ان من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمل أن الوهم الذي لم يصحبه العقل ، حال توهّمه ، كيف ينال المفاني التي هي في المحسوسات ، عند ما ينال الحس صورتها ، من غير أن يكون شيئاً من تلك المفاني يحس ، من غير أن يكون كثير منها مما ينفع ويضر في تلك الحال ؟

فنقول : إن ذلك للوهم من وجوه :

---

(١) وردت أيضاً « يحفظه » .

من ذلك الإِلهامات <sup>(١)</sup> الفائضة على الكل من الرحمة الإِلهية ، مثل حال الطفل ساعة بولد في تعلقه بالشדי ، ومثل حال الطفل اذا أُفِيل <sup>(٢)</sup> وأُقيم ، فكاد يسقط من مبادرته الى أن يتعرّق يستمسك لغريزة جعلها فيه الإِلهام الإِلهي . فإذا تمعرض لخدقته بالقذى ، بادر فأطبق جفنه قبل فهم ما يعرض ، وما ينبغي أن يفعل بحسبه ، كأنه غريزة لنفسه ، لا اختيار معه . وكذلك للحيوانات إِلهامات غريزية ؛ والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين هذه الأنفس ومبادرتها ، هي دائمة ، لا تقطع غير المناسبات التي يتفق أن تكون مرأة وأن لا تكون : كاستعمال <sup>(٣)</sup> العقل ، ونحاطر الصواب ، فإن الأمور كلها من هناك . وهذه الإِلهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات ، فيما يضر وينفع . فيكون الذئب تحذر كل شاة وإن لم تره فقط ، ولا أصابتها منه نكبة ؛ ويحذر الأسد حيوانات كثيرة ، وجوارح الطير يحذرها سائر الطير ، وتشنع <sup>(٤)</sup> عليها الطير الصعااف من غير تجربة . وهذا قسم .

(١) في الأصل : « الالمات » . (٢) في الأصل : « أقل » .

(٣) وردت أيضاً « كاسنكل » . (٤) تشنع : نهياً لقتال .

وَقْسَمَ آخَرُ ، يُكَوِّنُ لِشَيْءٍ كَالتجْرِبَةَ : وَذَلِكَ أَنَّ  
الْحَيْوَانَ إِذَا أَصَابَهُ الْأَلْمُ ، أَوْ لَذَّةً ، أَوْ وَصَلَ إِلَيْهِ نَافِعٌ  
حَسِيٌّ ، أَوْ ضَارٌ حَسِيٌّ مُقَارَنًا لِصُورَةَ حَسِيَّةَ ، فَارْتَسَمَ  
فِي الصُّورَةِ صُورَةُ الشَّيْءِ ، وَصُورَةُ مَا يُقَارِنُهُ ، وَارْتَسَمَ  
فِي الذِّكْرِ مَعْنَى النَّسْبَةِ بَيْنَهُمَا ، وَالْحَكْمُ بَيْنَهُمَا - فَإِنَّ  
الذِّكْرَ لِذَانِهِ وَيُجْبِلُهُ يَنَالُ ذَلِكَ ؟ فَإِذَا لَاحَ لِلْمُتَوَهِّمِ  
تَلِكَ الصُّورَةُ مِنْ خَارِجِهِ ، تَحْرُكَتْ فِي الصُّورَةِ ،  
وَتَحْرُكَ مَعْهَا مَا قَارَنَهَا مِنْ الْمَعْنَى النَّافِعَةِ أَوْ الضَّارَّةِ ؛  
وَبِالْجَمِيلَةِ ، الْمَعْنَى الَّذِي فِي الذِّكْرِ عَلَى سَبِيلِ الْاِنْتِقَالِ  
وَالْاسْتِمْرَاضِ الَّذِي يَفِي طَبِيعَةِ الْقُوَّةِ الْمُتَخِيلَةِ ، فَأَحْسَنَ  
الْوَهْمَ عَلَى جَمِيعِ ذَلِكَ مَعًا ، فَرَأَى الْمَعْنَى مَعَ تَلِكَ الصُّورَةِ ،  
وَهَذَا هُوَ عَلَى سَبِيلِ تَقْارِبِ الشَّجَرَةِ . وَهَذَا يَخَافُ  
الْكَلَابُ الْمَدْرُ وَالْحَشْبُ وَغَيْرُهَا .

وَقَدْ يَقْعُمُ لِلْوَهْمِ أَحْكَامٌ أُخْرَى بِسَبِيلِ التَّشْبِيهِ  
بِأَنَّ يُكَوِّنَ لِشَيْءٍ صُورَةً تَقْارِنُ مَعْنَى وَهَمِيًّا فِي بَعْضِ  
الْمَحْسُوسَاتِ ، وَلَيْسَ تَقْارِنُ دَائِمًا ذَلِكَ ، وَفِي جَمِيعِهَا ،  
فَيَلْتَفِتُ مَعَ وُجُودِ تَلِكَ الصُّورَةِ إِلَى مَعْنَاهَا ، وَقَدْ تَخْتَلِفُ .  
فَالْوَهْمُ حَاكِمٌ فِي الْحَيْوَانِ يَحْتَاجُ فِي أَفْعَالِهِ إِلَى إِطَاعَةِ  
هَذِهِ الْقُوَّى لَهُ ؟ وَأَكْثَرُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ هُوَ الذِّكْرُ

والحسن . وأما المchorة فبحاج إليها بسبب الذكر والذكر ؟ والذكر قد يوجد في سائر الحيوانات .

الذاكرة

وأما التذكير<sup>(١)</sup> – وهو الاحتياط لاستعادة ما اندرس – فلا يوجد، على ما أظن، إلا في الإنسان . وذلك لأن الاستدلال على أن شيئاً كان فتاب ، إنما يكون للقوة النطقية ، وإن كان لغير النطقية ، فعسى أن يكون للوهم المزبن بالنطق . فسائر الحيوانات إن ذكرت ذكرت ، وإن لم تذكر لم تشق إلى التذكير ، ولم يخطر لها ذلك بالبال ، بل إن هذا الشوق والطلب هو للإنسان . والتذكير هو مضاد إلى أمر كان موجوداً في النفس في الزمان الماضي ، وبمشاكل التعليم من جهة ، وبمخالفه من جهة ؛ أما مشاكله للتعلم ، فلان التذكير انتقال من أمور تدرك ظاهراً أو باطناً إلى أمور<sup>(٢)</sup> غيرها .

(١) يميز ابن سينا التذكرة من الذكر كاً بفرق علماء العصر الحاضر بين التذكرة المفوي Rappel spontané والتذكرة الارادي Rappel volontaire فالذكرة مشتركة بين الإنسان والحيوان ، والتذكرة خاص بالإنسان ؛ وهو ، كما قال ابن سينا ، إنما يمكن للقوة النطقية ولا يتذكر الإنسان ماضيه تذكرة إرادياً إلا إذا كان للعمل العقلي أثر في توجيهه الشعور (٢) في الأصل « ار »

و كذلك التعلم فإذا فيه أيضاً انتقال من معلوم إلى مجهول  
 لعلم؛ لكن التذكرة، هو طلب أن يحصل في المستقبل مثل  
 ما كان حاصلاً في الماضي؛ والتعلم ليس إلا أن يحصل  
 في المستقبل شيء آخر. وأيضاً فإن التذكرة ليس يصار  
 إلى الغرض فيه من أشياء توجب ضرورة حصول الغرض،  
 بل على سبيل علاقات إذا حصل أقربها من الغرض  
 انتقلت<sup>(١)</sup> النفس إلى الغرض في مثل تلك الحال؛ فلو  
 كانت الحال غير ذلك لم يجب، وإن أخطر صورة  
 الأقرب أو معناه أن ينتقل من يخطر بباله كتاب بعينه  
 فيذكر منه معلمه الذي قرأ عليه ذلك الكتاب، وليس  
 يجب من إخطار صورة ذلك الكتاب بالبال، وإخطار  
 معناه، أن يخطر ذلك المعلم بالبال لكل إنسان.

وأما العلم فإن السبيل الموصولة إليه ضرورة النقل  
 إليه، وهو القياس والحد. ومن الناس من يكون  
 التعليم أسهل عليه من الذكر، لأنه يكون مطبوعاً على  
 ضروريات النقل، ومن الناس من يكون بالعكس؛ ومن  
 الناس من يكون شديد الذكر، ضعيف التذكرة؛ وذلك  
 لأنه يكون يابس المزاج، فيحفظ ما يأخذ، ولا تكون

---

(١) في الأصل «انتقل»

حركة النفس تطاوع المادة لأفعال التخيل واستعراضاته؛ من الناس من يكون بالعكس . وأسرع الناس ذكرًا أفطنهم للإشارات ، فإن الإشارات تفعل نقلان عن المحسوسات إلى معان غيرها : فمن كان فطناً في الإشارات كان سريع التذكر . ومن الناس من يكون قوي الفهم ولكن يكون ضعيف التذكر ، ويكاد أن يكون الأمر في الفهم والذكر بالتضاد : فإن الفهم يحتاج إلى عنصر ، للصور الباطنة ، شديد الانطباع ؛ وإنما تعين عليه الرطوبة . وأما الذكر فيحتاج إلى مادة تُعيّر انساخ ما يتصور فيها ويتمثل ؛ وذلك يحتاج إلى مادة يابسة ، فلذلك يصعب اجتماع الأمرين ، فأكثر من يكون حافظاً هو الذي لا نكثر حر كاته ، ولا تتفن همه . ومن كان كثير المم كثير الحركات ، لم يذكر جيداً فيحتاج الذكر ، مع المادة المناسبة ، إلى أن تكون النفس مقبلة على الصورة وعلى المعنى ، المستحبتين إقبالاً بالحرص ، غير مأخذة عندهما باشتغال آخر ، ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جداً لأن نفوسهم غير مشغولة بما تشغله نفوس البالغين ، فلا تذهب عمـا هي مقبلة عليه بغيره . وأما الشبان ، فلحرارتهم ، واضطراب

حوْ كاتِهِمْ ، مع بيس مراجِهمْ - لا يَكُون ذِكْرَهُمْ كَذِّكْرِ  
الصَّبِيَانِ وَالْمُتَرْعِيْنِ . وَالْمَاشِيَّخُ أَيْضًا يَعْرُضُ لَهُمْ مِنْ  
الرَّطْبَةِ الْفَالْبَةِ أَنْ لَا يَذْكُرُوا مَا يَشَاهِدُونَ .

وَقَدْ يَعْرُضُ مَعَ الذِّكْرِ ، مِنَ النَّفْسَ ، وَالْحَزْنَ ،  
وَالْغَمَ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ ، مَا يَشَاكِلُ حَالَ وَقْوَعِ الشَّيْءِ :  
وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ سَبِبَ الْغَمِ وَالْحَزْنِ وَالْغَضْبِ ، فِيمَا  
مَضَى ، إِلَّا اِنْطِبَاعٌ لِهَذِهِ الصُّورَةِ فِي بَاطِنِ الْحَوَامِ ؛ فَإِنْ  
عَادَتْ ، فَعَلَتْ ذَلِكَ أَوْ قَرِيبًا مِنْهُ ؛ وَالْأَمَانِيُّ وَالرَّجَاءُ  
تَفْعَلُ ذَلِكَ . وَالرَّجَاءُ غَيْرُ الْأَمَانِيِّ : فَإِنْ الرَّجَاءُ تَخْيِيلٌ  
أَمْرٌ مَا ، مَعَ حَكْمٍ أَوْ ظَنَّ بِأَنَّهُ ، فِي الْأَكْثَرِ ، كَائِنٌ ؛  
وَأَمَّا الْأَمَانِيُّ فَهُوَ تَخْيِيلٌ أَمْرٌ وَشَهُوتَهُ ، وَالْحَكْمُ بِالْبَذَادِ  
يَكُونُ ، إِنْ كَانَ .

وَالْخُوفُ مُقَابِلُ الرَّجَاءِ ، عَلَى سَبِيلِ التَّضَادِ ، وَالْيَأسِ  
عَدْمِهِ . وَهَذِهِ كَلِّهَا تَكُونُ أَحْكَامًا لِلْوَهْمِ . فَلَنْقُصُّ  
الآنَ عَلَى مَا قَلَّنَاهُ مِنْ أَمْرِ الْقَوِيِّ الْمُدْرَكَةِ الْحَيْوَانِيَّةِ .

(الشفاء، ص ٣٣٩ - ٣٤١)

## القوة النظرية ومراتبها

وأما القوة النظرية فهي قوةٌ من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ؛ وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدتها إليها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيءٌ . وسنوضح هذا بعد . وهذه القوة النظرية لها ، إلى هذه الصور ، نسب ؛ وذلك لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة <sup>(١)</sup> قابلاً وقد يكون بالفعل <sup>(٢)</sup> ، والقوة تقال

---

(١) إن قوله « بالقوة » هو ضد قوله « بالفعل » ، وهو من مصطلحات أرسطو . والتضاد بين « القوة » و « الفعل » ليس كالتضاد بين « الامكان » و « الوجود » ، لأن القوة موجودة ، أما الممكن فيغير موجود .

فالقوة : هي الموجود من حيث أنه لم يبلغ كماله بعد ، ولم يقبل جميع مخصوصاته أو الصور التي تقضيها حقيقته ؛ أو هي ما يمكن أن يحدث ، ولكن الآن غير حادث . من ذلك قول الفلسفة ليس في الأول شيء بالقوة ، بل هو فعل محض . ومعنى ذلك أنه غير متحرك لكنه ليس عديم الفعل .

و « الفعل » هو الموجود من حيث أنه بلغ كماله . وهذا معنى قوله إن الكون هو انتقال من القوة إلى الفعل . من ذلك أن الشجرة =

على ثلاثة مصادر بالنقدم والتأخير . فيقال قوة لمساراً<sup>(١)</sup>  
المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ولا أيضاً  
 حصل ما به يخرج ، وهذه كفوة الطفل على الكتابة . ويقال  
 «قوة» لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل لشيء إلا يمكنه به  
 أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة ، كفوة الصبي الذي  
 ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائل الحروف على الكتابة .  
 ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث  
 مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن  
 يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب بكيفية أن  
 يقصد فقط ، كفوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا  
 يكتب . والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة <sup>(٢)</sup> وهي ولانية .  
 والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة <sup>(٣)</sup> . والقوة الثالثة تسمى  
 ملكرة <sup>(٤)</sup> وربما سميت الثانية ملكرة والثالثة كمال قوة ، فالقوة  
النظرية إذن تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة التي  
 — موجودة في البذرة بالقوة فإذا انتشت البذرة وتمت الشجرة وامتدت  
 جذورها وأغصانها فلنا إنها قد انتقلت من القوة إلى الفعل .

Disposition (١)

Puissance absolue et matérielle (٢)

Puissance possible (٣)

Puissance habitude (٤)

ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحس بها ، وحينئذٍ تسمى عقلاً هيولانياً<sup>(١)</sup> . وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع ؟ وإنما سميت هيولانية تشبهاً بالميولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة ، وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية ، وأعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها انه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً أبْلَه ، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فـا دام أن ما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد فإنه يسمى عقلاً بالملائكة<sup>(٢)</sup> ، ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل ؟ وأما هذه فإنها تعقل اذا أخذت قييس بالفعل . وتارة تكون له بنسبة ما بالقوة الكمالية ، وهذا أذ يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولى ، الا

---

Intelligence matérielle (١)

Intelligence-habitude (٢)

أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة ؛  
 فتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل أنه عقلها ويسمى  
 عقلاً بالفعل <sup>(١)</sup> لأنَّه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب .  
 وإنْ كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده .  
 وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق وهو أن تكون الصورة  
 المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها  
 بالفعل فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً <sup>(٢)</sup> ، إلا أنه سبباً لنا أن  
 العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائمًا بالفعل  
 وأنه إذا انصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع منه  
 بالعقل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج . فهذه  
 أيضاً صفات القوى التي تسمى عقولاً نظرية . وعند العقل  
 المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه وهناك  
 تكون قوة الإنسانية تشبهت بالمبادئ الأولى للوجود كالماء <sup>(٣)</sup> .

( النجاة : ص ٢٦٩ - ٢٧٢ )

Intelligence en acte (١)

Intelligence acquise (٢)

(٣) قال ابن سينا في الإشارات : ومن قواها : ما لها بحسب  
 حاجتها إلى تكثيل جوهر ما عقلاً بالفعل :  
 فأولها : قوة استعدادية لها نحو المقولات ، وقد يسمى بها قوم عقلاً  
 هيولانياً ، وهي المشكاة .

وتلتها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المقولات الأولى ، -

## طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم

واعلم ، أن التعلم سواءً حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم متفاوت ، فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى فإن كان ذلك الإنسان مستعداً للاستكشاف فيما بينه وبين نفسه سُي هذا الاستعداد القوي حدساً<sup>(١)</sup> وهذا الاستعداد قد يشتغل في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال<sup>(٢)</sup> إلى كبير شيء

- فيتها بها الاكتساب الثاني : إما بالفكرة ، وهي الشجرة الزيتونية إن كانت ضعف ، أو بالخدس فهي زيت أيضاً . إن كانت أقوى من ذلك فيسمى عذلاً بالملائكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسيّة بكلاد زيتها يعني ، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكيل .  
أما الكمال ، فان يحصل لها المقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن ، وهي نور .

وأما القوة : فان يكون لها أن يحصل المقول المكتسب المفروغ منه ، كالمشاهدة متى شاءت ، من غير افتقار إلى اكتساب ، وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل . والذي يخرج من الملائكة إلى الفعل التام ومن الميولاني أيضاً إلى الملائكة فهو العقل الفعال وهو النار ( الإشارات : ص ١٥٣ - ١٥٤ )

Intuition (١)

Intelligence active (٢)

والى تخرج وتعلیم ، بل يكون شدید الاستعداد . لذلك  
كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل  
شيء من نفسه . وهذه الدرجة أعلى درجات هذا  
الاستعداد ، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل  
الميولاني عقلاً قدسياً وهو من جنس العقل بالملائكة إلا  
أنه رفيع جداً ليس مما يشترک فيه الناس كأهله ولا يبعد  
أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدس  
لقوتها واستعلاءها فيضاناً على التخييلة أيضاً فتحاكها  
التخييلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسووعة من الكلام على  
النحو الذي سلفت الإشارة اليه .

### الحدس والتعليم

وما يتحقق هذا أن من العلوم الظاهر أن الأمور  
المعقوله التي يتوصل إلى اكتسابها أنها تكتسب بمحصول  
الحد الأوسط في القياس ، وهذا الحد الأوسط قد يحصل  
ضربيين من الحصول : فتارة يحصل بالحدس ، والحدس فعل  
للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ، والذكاء قوة  
الحدس ؛ وتارة يحصل بالتعليم ، ومبادئ التعليم الحدس ؛ فان  
الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك  
الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين . فائز أن يقع للإنسان

بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف . أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى ، وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس ، ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حدٍ بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً ، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له أبداً ، فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها ، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره فيمكن أن يكون شخص من الناس مويد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يستعمل حدساً ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء ، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء إما دفعه وإما قريباً من دفعه ارتساماً ، لا تقليدياً ، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى . فإن التقليديات في الأمور التي أنها تعرف بأسبابها ليست بحقيقة عقلية وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة . والأولى أن نسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية .

( النجاة ص ٢٢٢ - ٢٤٤ )

## الخدس وال فكرة

تنبيه:

لعلك تشتئي الان أن تعرف الفرق بين الفكرة  
والخدس ، فاستمع :

أما الفكرة : فهي حركة ما للنفس في المعاني ،  
مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر يطلب بها الحد الأوسط  
أو ما يجري مجراء ، مما يصار به إلى العلم المجهول ، حالة  
الفقد استعراضاً للمخزون "في الباطن" ، وما يجري مجراء  
فربما نادت إلى المطلوب ، وربما أثبتت .

وأما الخدس : وهو أن يتمثل الحد الأوسط في  
الذهن دفعة ، إما عقب طلب وشوق من غير حركة ،  
وإما من غير اشتياق وحركة ، ويتمثل معه ما هو وسط  
له أو في حكمه .

ولعلك تشتئي زيادة دلالة على القوة القدسية ،  
وإمكانية وجودها فاستمع :

أَلست تعلم أَنَّ لِلْحَدْسِ وُجُودًا ، وَأَنَّ لِلإِنْسَانِ فِيهِ  
مَرَابِطٌ وَفِي الْفَكْرَةِ ؟ فَهُنْمُ غَبَّى لَا تَعُودُ عَلَيْهِ الْفَكْرَةُ  
بِزِيادةٍ ؛ وَمِنْهُمْ مَنْ لَهُ فَطَانَةٌ إِلَى حَدِّ مَا ، وَيَسْتَمْعُ  
بِالْفَكْرِ ؛ وَمِنْهُمْ مَنْ هُوَ أَنْقَفُ مِنْ ذَلِكَ وَلَهُ إِصَابَةٌ فِي  
الْمَعْقُولَاتِ بِالْحَدْسِ ، وَتَلِكَ النَّفَاقَةُ غَيْرُ مُتَشَابِهَةٌ فِي الْجَمِيعِ  
بَلْ رَبِّا قَلْتُ وَرَبِّا كَثُرْتُ ؛ وَكَمَا أَنْكَ تَجِدُ جَانِبَ  
الْقَصَاصَ مُنْتَهِيًّا إِلَى عَدِيمِ الْحَدْسِ ، فَأَيْقَنْ أَنَّ الْجَانِبَ  
الَّذِي يَلِي الْزِيَادَةَ يُمْكِنُ اِنْتِهَاوَهُ إِلَى غَبَّى فِي أَكْثَرِ أَحْوَالِهِ  
عَنِ التَّعْلُمِ وَالْفَكْرَةِ .

(الإِشَارَاتُ : ص ١٥٣ - ١٥٦)

م . الْتَّبِيرِيَّةُ ، الْقَاهِرَةُ ١٣٢٥



## وحدة النفس

ونقول إن النفس ذات واحدة ، ولها قوى كثيرة .  
ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة ،  
بل يكون للحس مبدأ على حدة ، وللغضب مبدأ على  
حدة ، ولكل واحد من الآخرى مبدأ على حدة .  
لكن الحس إذا ورد عليه شيء ، فما أن يود ذلك  
المفهى على الغضب أو الشهوة ، فت تكون القوة التي بها  
الغضب ، بها بعินها تحس وتتخيل ؛ فت تكون القوة  
الواحدة تصدر عنها أفعال مختلفة الأجناس ، أو يكون  
قد اجتمع الإحساس والغضب في قوة واحدة ، فلا  
يكون إذا قد نفرقا في قوتين لا يجمع لها ، بل لما كانت  
هذه تشغله بعضها بعضاً ، ويرد تأثير بعضها على بعض .  
فما أن يكون كل واحد منها من شأنه أن يستحيل  
باستحالة الآخر ، أو يكون شيئاً واحد هو يجمع هذه  
القوى ، وكلها توادي إليه ، فقبل عن كلها ما يورد .  
والقسم الأول محال ، لأن كل قوة فعلها خاص بالشيء

الذى قيل إنه قوة له ، وليس يصلح كل قوة لكل فعل  
قدرة الغضب ، بما هي قوة الغضب ، لا تحس ؛ وقوة  
الحس ، بما هي قوة الحس ، لا تنقض . فبقي القسم  
الثانى ، وهو أنها كلها تؤدى إلى مبدأ واحد ، فإن  
قال قائل : إن قوة الغضب ليس تنفع عن الصورة  
المحسوسة ؛ لكن الحس إذا أحس بالمحسوس لزمه انفعال  
قدرة الغضب بالغضب ، وإن لم يكن ينفع بصورة  
المحسوس - فالجواب عن هذا : أن ذا محال ، وذاك  
أن قوة الغضب إذا انفع عن قوة الحس ، فإذا ما أن  
ينفع عنه لأن تأثيراً وصل إليه منه وذلك التأثير هو  
تأثير ذلك المحسوس ، فيكون انفع عن ذلك المحسوس  
وكلا انفع عن المحسوس بما هو محسوس فهو حاس ،  
وأما أن يكون ينفع عنه لا من جهة ذلك المحسوس ،  
فلا يكون الغضب من ذلك المحسوس وقد فرض من  
ذلك المحسوس . هذا خلف وأيضاً ، فإننا نقول : إننا  
لما أحسينا بكذا غضينا ويكون هذا كلاماً حقاً ،  
فيكون شيء واحد وهو الذي أحس فغضب ، وهذا  
الشيء الواحد إنما أن يكون جسم الإنسان أو نفسه .  
فإن كان جسم الإنسان فإما أن يكون جملة أعضائه

وإما أن يكون بعض أعضائه . ولا يصح أن يكون جملة أعضائه فإنه لا يدخل في هذه اليد والرجل ، ولا يجوز أيضاً أن يكون عضوان من أعضائه هذا أحسن وهذا غضب ، فإنه لا يكون جندياً شيئاً واحداً أحسن فغضب ، ولا أيضاً عضو واحد هو عند أصحاب هذا القول موضوع للأمرتين جميعاً فمعنى أن الحق هو أن قولنا إننا أحسنا ففضينا أن شيئاً منا أحسن ، وشيئاً منا غضب . لكن مراد القائل : إننا أحسنا ففضينا . ليس أن هذا منا في شيئاً ، بل إن الشيء الذي أدى إليه الحسن هذا المعنى عرض له إن غضب ، وإما أن يكون هذا القول بهذا المعنى كاذباً ، وإما أن يكون الحق هو أن الحسن والذى يغضبه شيئاً واحداً . لكن هذا القول بين الصدق ، فإذا الذي يؤدي إليه الحسن محسومة هو الذي يغضبه ، وكونه بهذه المنزلة ، وإن كان جسماً ، فليس له بما هو جسم ، فهو إذا له بما هو ذو قوة بها يصلح لاجتماع هذين الأمرين فيه ، وهذه القوة ليست طبيعة فهي إذن نفس . فإذا ذن ليس موضوع اجتماع هذين الأمرين جملة جسمنا ، ولا عضوين منا ولا عضواً واحداً بما هو طبيعى . فبقي أن يكون

المجتمع نفساً بذاتها أو جسماً من جهة ما هو ذو نفس بالحقيقة ؛ فالمجتمع هو النفس . ويكون ذلك النفس هو المبدأ لهذه القوى كلها ، ويجب أن يكون تعلقه بأول عصر ثدوله في الحياة ، فحال أن يجتمع أعضو بلا تعلق قوة نفسانية به ، وأن يكون أولى ما يتعلق بالبدن ، لا هذا المبدأ ، بل قوة تحدث بعده ؛ وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون متعلقاً بهذا المبدأ هو القلب لا محالة . وهذا الرأي مخالف من الفيلسوف لرأي الإلهي أفلاطون<sup>(١)</sup> ، وفيه موضع شك : وهو أنا نجد القوى ال迤ائية تكون في النبات ، ولا نفس حساسة ، ولا نفس ناطقة ؛ ويكونان معاً في الحيوان ، ولا نفس ناطقة . فإذا ذكر كل واحد منها قوة أخرى غير متعلقة بالآخر . والذي يجب أن يعرف حتى ينحل به

(١) يعني بالفيلسوف أرسطو . إن رأي أرسطو في جوهر النفس مختلف عن رأي أفلاطون ، لأن المعلم الأول جعل ملائكة النفس مطابقة من حيث الجوهر لظائف الجسد وهي : الغاذية ، والحساسة ، والحركة ، والتفكيرة . أما أفلاطون فقد جعل النفس ثلاثة قوى : الشهوانية ، والفضبية ، والناطقة ، وعلق الفضبية بالقلب ، فإن ابن سينا يشير إلى الخلاف ، وبين أن النفس التي هي مبدأ القوى كلها إنما تتعلق عند أرسطو بأول عضو ثدوله في الحياة وهو القلب ، في حين أن أفلاطون قد جعل القلب مركز النفس الفضبية فقط .

هذا الشك ، أن الأُجسام العنصرية فيها صرفيّة التضاد ، عن قبول الحياة . وكلما أمعنت في هدم صرفيّة التضاد وردها إلى التوسط الذي لا ضد له ، جعلت تقرب إلى شبه بالأُجسام الساوية ، فتستحق بذلك القدر لقبول قوة محية من المبدأ المفارق المدبر ؟ ثم إذا ازدادت قريباً من التوسط ، ازدادت قبولاً للحياة ، حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن أن يكون أقرب منها إلى التوسط وأهدم للطرفين المتضادين ، فتقبل جوهراً مقارب الشبه من وجه ما للجوهر المفارق ، كما قبلته الجواهر الساوية واتصلت به . فيكون حينئذ ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه منه ، ومن هذا الجوهر . ومثال هذا في الطبقات : أن نتوم مسكن الجوهر المفارق ناراً بل شمساً ، ومكان البدن جرماً يتأثر عن النار ول يكن كوماً ما ، ول يكن مكان النفس النباتية تسخينها إياه ، ومكان النفس الحيوانية إنارتها له ، ومكان النفس الإنسانية اشتعلها فيه ناراً ، فتقول : إن ذلك الجسم المتأثر ، كالل Kum ، إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعياً يقبل تسخينه لم يقبل غير ذلك ؟ فإن كان وضعه وضعياً يقبل تسخينه . ومع

ذلك فهو مكشوف له ، أو مستشف ، أو على نسبة  
 إليه يستنير عنه استنارة قوية ، فإنه يسخن عنه ويستضي  
 معاً ، فيكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضاً  
 مع ذلك المفارق لتسخينه ؛ فإن الشمس تسخن بالشاعع ،  
 ثم إن كان الاستعداد أشد ، وهناك ما من شأنه أن  
 يستقل عن المؤثر الذي من شأنه أن يحرق بقوته أو  
 شعاعه اشتعل خدث الشعلة جرماً شبيهاً بالفارق من  
 وجه . ثم تلك الشعلة أيضاً تكون مع المفارق علة  
 للتنوير والتسخين معاً ؛ ولو بقيت وحدتها لاستمر  
 التنوير والتسخين . ومع هذا فقد كان يمكن أن  
 يوجد التسخين وحده ، أو التسخين والتنوير ووحدهما ،  
 وليس المتأخر عنها مبدأ يفيض عنه المتقدم . وكان إذا  
 اجتمعت الحلة نصير حيلتها كل ما فرض متأخراً مبدأ أيضاً  
 للمتقدم وفياضًا عنه المتقدم ، فهكذا فليتصور في القوى  
 النفسانية . وقد وضح لنا أن وجود النفس مع البدن ، وليس  
 حدودها عن جسم ، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية <sup>(١)</sup> .  
 (النجاة : ص ٣١٠ - ٣٥١)

(١) إن النفس تفيض عن الجسد من المبدأ الفارق المدبر ، فإذا  
 استحق تركيب الأجسام العنصرية قبول القوة المحببة واشتقت عليها  
 الحياة وإذا استحقت قبول القوة الروحانية أشرقت عليها المقولات .

## في التجريد

نقية :

تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهي إلى الميولي ؟ ثم عاد من الأحسن فالأخس ، إلى الأشرف فالأشرف ، حتى بلغ النفس الناطقة ، والعقل المستفاد .

ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة ما للصور المعولة ، غير منطبقة في جسم تقوم به ، بل إنما هي ذات آلة بالجسم ، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها ، وحافظاً للملافة منها بالموت لا يضر جوهرها ، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية .

تبصرة :

إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكرة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات ، لأنها تعقل بذاتها ، كما علمت . ولو عقلت بالآتها ، لا

بالنها لكل ، لا يعرض الآلة كلال ثابتة ، إلا ويعرض  
للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا مخالفة لقوى الحس  
والحركة ، ولكن ليس يعرض هذا الكلال ، بل كثيراً  
ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال .  
والقوة العقلية إما ثابتة ، وإما في طريق النشوء والازدياد  
وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة ، كلال  
يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ، وذلك لأنك علمت  
أن استثناء عين الثاني ، لا ينتفع . وأزيدك بياناً  
فأقول : إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن  
فعل نفسه . فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في  
نفسه . وأما إذا وجد ، وقد لا يشغله غيره ، فلا  
يحتاج إليه ؟ فدلل على أن له فعلًا بنفسه .

زيادة بصرة:

تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان ، يكلها تكرر الأفاعيل ، لاسيما القوية؛ وخصوصاً إذا اتبعت فعلاً على الفور ، وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به ، كالرائحة الضعيفة إثر القوية . وأفعال القوة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف :

### زيادة بصرة:

ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ،  
لم يكن له فعل في الآلة . ولهذا فإن القوى الحساسة  
لا تدرك آلاتها بوجهه ، ولا تدرك إدراكاتها بوجهه ،  
لأنها لا آلات لها إلى آلاتها وإدراكاتها ، ولا فعل لها  
إلا بالآلات . وليست القوى العقلية كذلك ، فإنها  
تعقل كل شيء .

( الإشارات : ص ٥٤ )



## إثبات حدوث النفس

ونقول : إن النفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى ، فإن وجدت قبل البدن ، فاما أن تكون متکثرة الذوات ، أو تكون ذاتاً واحدة ، وحال أن تكون ذوات متکثرة ، وأن تكون ذاتاً واحدة على ما يتبين ؛ فحال أن تكون قد وجدت قبل البدن . فنبداً ببيان استحالة تکثرها بالعدد فنقول :

إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان بعضها لبعض ، إما أن يكون من جهة الماهية والصورة ، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر . والمادة متکثرة بالأمكانة التي تشتمل كل مادة على جهة منها ، والأزمنة التي تختص كل نفس بوحدتها في حدوثها في مادتها ، والعلل القاسمة لمادتها ، وليس مغايرة بالماهية والصورة ، لأن صورتها واحدة ، فإذا ثغغير من جهة قابل الماهية<sup>(١)</sup> ، أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص ؛ وهذا هو البدن ، وأما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط ،

(١) بقصد المادة ، أو قوة الاستعداد .

فليس يمكن أن تغایر نفسٌ نفسهاً بالعدد ؛ والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً ، وهذا مطلق في كل شيءٍ . فإن الأشياء التي ذواها معانٍ فقط ، فتكثر نوعياتها إنما هو بالحوامل والقواعد والمنفلات عنها ، أو بنسبة ما إليها ، وإلى أزمنتها فقط . وإذا كانت مجردة أصلاً ، لم تفترق عما فلنا ، فحال أن يكون بينها مغایرة وتکاثر ، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متکثرة الذات بالعدد ، فأقول :

ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ، لأنه إذا حصل بدنان ، حصل في البدنين نفسان : فاما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسمًا بالقوة ، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المقررة في الطبيعتين ؛ وإنما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين ، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكليف في إبطاله ، فقد صح إذن أن النفس تحدث كلما يمتد البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما - ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية - نزاعٌ

طبيعي الى الاشتغال به ، واستعماله ، والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه ؛ ينحصر بها ، ويعرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع ، إلا بوساطته ، فلا بدانها إذا وجدت متشخصة <sup>(١)</sup> ؟ فإن مبدأ تشخيصها يلحق بها من الميّات ما تعيّن به شخصاً ، وتلك الميّات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ومناسبة لصلوح أحد هما للآخر ، وإن خفي علينا تلك الحال ، وتلك المناسبة ، وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بوساطته ، وتزيد به بالطبع لا بوساطته . وأما بعد مفارقة البدن ، فإن الأُنفس قد وجد كل منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت ، وباختلاف أزمنة حدوتها ، واختلاف هيّاتها التي بحسب بدنها المختلفة لا محالة بأحوالها .

( النجاة : ص ٣٠٢ - ٣٠٠ )




---

(١) متشخصة ؟ الشخص هو الجسم الذي له مشخص وحجمية : وقد يراد به الذات المخصوصة ، والحقيقة المعينة في نفسها تعينها بيتاز من غيره .

## النفس لا تموت بموت البدن

ونقول إنها لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلاً . أما أنها لا تموت بموت البدن ، فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ، فهو متعلق به نوعاً من التعلق : وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق ، فإما أن يكون تعلقه به نعلم المكافئ في الوجود ، وإما أن يكون تعلقه به نعلم المتأخر عنه في الوجود ، وإنما أن يكون تعلقه به نعلم المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله بالذات لا بالزمان .

فإن كان نعلم النفس بالبدن نعلم المكافئ في الوجود - وذلك أمر ذاتي له لا عارض - فكل واحد منها مضاف الذات إلى صاحبه ، فليس لا النفس ولا البدن بجوهر لكنهما جوهران . وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً ، فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة ، ولم تفسد الذات بفساده .

وإن كان نعلقه به نعلم المتأخر عنه في الوجود ،

فالبدن علة للنفس في الوجود حينئذٍ والعلل أربع :  
فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية  
لها الوجود ؟

وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل الترکيب  
العنصري للأبدان ، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم ،  
وإما أن تكون علة صورية ؟

وإما أن تكون علة كالية ، ومحال أن تكون  
علة فاعلية ؛ فإن الجسم بما هو جسم ، لا يفعل شيئاً ،  
وإنما يفعل بقواه ، ولو كان يفعل بذاته لا بقواه ،  
لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها : إما أعراض ، وإما  
صور مادية . ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور  
القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها ، لا في مادة وجود  
جوهر مطلق . ومحال أيضاً أن تكون علة قابلية ،  
فقد بينا وبرهنا أن النفس ليست منطبقة في البدن ، بوجه  
من الوجه ، فلا يمكن إذن البدن متصوراً بصورة

---

(١) نقسم ابن سينا للأعمل مقنن من آرسطو وهي العلة الفاعلة  
والعلة المادية (Cause matériel<sup>e</sup>) (Cause efficiente) والعلة  
الصورية (Cause formelle) والعلة الغائية (Cause finale)

النفس لا بحسب البساطة ، ولا على سبيل الترکيب بأن يكون أجزاءً من أجزاء البدن ، تترکب ومتزج عن کيماً ما ، ومن اجاً ما ، فتنطبع فيها النفس . ومحال أن تكون علة ضرورية للنفس أو کالية ، فإن الاوْلى أن يكون الاخر بالعکس . فإذا ذُن لیس تعلق النفع بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية . نعم ! البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ، فإنه إذا حدث مادة بدن ، يصلح أن يكون آلة النفس ، وملائكة لها أحدثت العطل المفارقة النفس الجزئية . وحدث عنها ذلك ، لأن إحداثها بلا سبب مخصوص إحداث واحدة دون واحدة محال ، ومع ذلك يمنع وقوع الكثرة فيها بالعدد ، لما قد ينشأ ، ولأنه لا بد لشکل كائن بعدها لم يكن من أن تقدمه مادة يمكن فيها تهیؤ قبوله ، أو تهیؤ لنسبته إليه ، كما تبين في العلوم الأخرى ؟ ولأنه لو كان يجوز أيضاً أن تكون النفس الجزئية تحدث ، ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل ، لكان معطلة الوجود ، ولا شيء معطل في الطبيعة ، ولكن إذا حدث التهیؤ للنسبة ، والاستعداد للآلة ، يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيئاً هو النفع . ولابد إذا وجّب حدوث شيء مع حدوث

شيء يجب أن يبطل مع بطلانه ، إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك وفيه . وقد تحدث أمور ، وتبطل هذه الأمور ، وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيدة الوجود لها شيء آخر غير الذي إنما تهيا إفادته وجودها مع وجوده . ومفيده وجود النفس شيء غير جسم كما بينا ، ولا قوة في جسم ، بل هو لا حالة جوهر آخر غير جسم ، فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط ، فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة له إلا بالعرض ، فلا يجوز إذن أن يقال إن التعلق بينما على نحوه يوجب أن يكون الجسم متقدماً تقدم العلة على النفس .

وأما القسم الثالث مما ذكرنا في الابتداء ، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود ، فإما أن يكون التقدم من ذلك زمانياً ، فيستحيل أن يتصل وجوده به ، وقد ثبته في الزمان ؛ وإما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان ، لأنه في الزمان لا يفارقه ، وهذا النحو من التقدم هو أن

نكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا التقدم في الوجود إذا فرض المتأخر قد عدم لا أن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه ، حينئذ عدم المتأخر ، فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه لأن إما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه .

وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون أبنة البدن يفسد بسبب يخصه ، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج أو التركيب باطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تتعلق المتقدم بالذات ، ثم يفسد البدن أبنته بسبب في نفسه ، فليس إذن بینهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقي أن لا تتعلق النفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقه في الوجود بمبادئ الآخر التي لا

نستحيل ولا تبطل ، وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً ،  
فأقول : إن سبباً آخر لا يعدم النفس أبداً ، وذلك  
أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة  
أن يفسد وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن  
يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد  
وفعل أن يبقى بل تهويه للفساد ليس لعلة أن يبقى ،  
فإن معنى القوة مغایرة لمعنى الفعل ، وإضافية هذه  
القوة مغایرة لإضافة هذا الفعل ، لأن إضافة ذلك  
إلى الفساد ، وإضافية هذا إلى البقاء . فإذا إذن لأمر بن  
مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان ؟ فنقول : إن  
الأشياء المركبة ، والأشياء البسيطة التي هي قائمة في  
المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن  
يفسد ، وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا  
يجوز أن يجتمع هذان الأمران . وأقول بوجه آخر مطلق  
إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحدي الذات هذان  
المعنيان ، وذلك لأن كل شيء يبقى ولوه قوة أن يفسد  
فله قوة أيضاً أن يبقى ، لأن بقاءه ليس بواجب  
ضروري ، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً ، والإمكان  
هو طبيعة القوة ، فإذا إذن يكون له في جوهره قوة أن

يُبقي ، وفعل أن يُبقي لا محالة ليس هو قوة أن يُبقي منه ، وهذا بين ، فيكون إذاً فعل أن يُبقي منه أمر يعرض للشيء الذي له قوة أن يُبقي منه ، فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذي يعرض لذاته أن يُبقي بالفعل ، لا أنه حقيقة ذاته ، فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء إذا وجد له كان به ذاته موجوداً بالفعل ، وهو الصورة في كل شيء ، وعن شيء حصل له هذا الفعل ، وفي طباعه قوته وهو مادته ، فإذاً كانت النفس بسيطة مطلقة لم تُنقسم إلى مادة وصورة ، فلم تقبل الفساد ، وإن كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها ، ونقول : إن تلك المادة إما أن تُنقسم هكذا دائماً ، ويثبت الكلام دائماً ، وهذا محال ؛ وإنما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسِّنْخ<sup>(١)</sup> ، وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ ، والأصل لا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر ، فيبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب أو هو أصل مركب ونسخه فهو غير مجتمع فيه ، فعل أن

---

(١) السنخ : الأصل ، منسخ الكلمة أصل بنائها .

يبقى وقوه أن يعدم بالقياس إلى ذاته ، فإن كانت فيه  
قوه أن يعدم فحال أن يكون فعل أن يبقى ، وإذا  
كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوه أن  
يعدم ، وبين إذن أن جوهر النفس ليس فيه قوه أن  
يفسد ، وأما الكائنات التي تفسد فإن الفاسد منها  
هو المركب المجتمع وقوه أن تفسد وأن تبقى ليس في  
المعنى الذي به المركب واحد ، بل في المادة التي هي  
بالقوة قابلة كلا الضدين ، فليس إذا في الفاسد المركب  
لائقه أن يبقى ولا قوه أن يفسد فلم يجتمعوا فيه ، وأما  
المادة فإما أن تكون باقية لا بقاء نستعد بها للبقاء كما  
يظن قوم ، وإما أن تكون باقية بقاها تبقى ،  
وليس لها قوه أن تفسد بل قوه أن تفسد شيء آخر فيها  
يمحدث ، والبساط التي في المادة ، فان قوه فسادها هو  
للمادة لا في جوهرها ، والبرهان الذي يوجب أن كل  
كائن فاسد من جهة تناهي قوي البقاء والبطلان ، إنما  
يوجب فيما كرنه من مادة وصورة ويكون في المادة  
قوه أن تبقى فيه هذه الصورة ، وقوه أن تفسد فيه معاً  
فقد بان إذا أن النفس البتة لا تفسد وإلى هذا سقنا  
كلامنا .

## بيان معانٰي الواجب ومعانٰي الممكّن

إن الواجب الوجود<sup>(١)</sup> : هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال . وإن الممكّن الوجود<sup>(٢)</sup> : هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يفرض منه محال . والواجب الوجود : هو الضروري الوجود . والممكّن الوجود : هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ، ولا في عدمه . فهذا هو الذي نعنيه في هذا الوضع بممكّن الوجود ، وإن كان قد يعني بممكّن الوجود ما هو في القوّة ، ويقال : الممكّن على كل صحيح الوجود ، وقد فصل ذلك في المنطق .

ثم إن الواجب الوجود ، قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته . أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته ، لا لشيء آخر أي شيء كان لزم محال من فرض عدمه . وأما الواجب الوجود لا بذاته : فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود .

(١) الواجب الوجود L'être nécessaire

(٢) الممكّن الوجود L'être possible

مثلاً : إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين . والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع ، والقوة المنفعلة بالطبع ، أعني : المحرقة والمحترقة .

الواجِب بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره

والواجِب بغيره ممكِّن

ولا يجوز أن يكون شيءٌ واحدٌ واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ، فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله ، فلا يكون وجوب وجوده بغيره ، وإما أن لا يبقى وجوب وجوده فلا يكون وجوب وجوده بذاته . وكل ما هو واجب الوجود بغيره ، فإنه ممكِّن الوجود بذاته ؛ لأن ما هو واجب الوجود بغيره ، فوجوب وجوده تابع لنسبةٍ ما ، وإضافة ، والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة . ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة . فاعتبار الذات وحدها لا يخلو : إما أن يكون مقتضاً لوجوب الوجود ؟ أو

مقتضياً لِإِمكان الوجود ، أو مقتضياً لامتناع الوجود ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجرد ، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته ، لم يوجد ولا بغيره .

وإما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود فقد قلنا : إن ما وجب وجوده بذاته ، استحال وجوب وجوده بغيره ، فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكناً الوجود ، وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود ، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود ، وذاته بذاته بلا شرط ممكنته الوجود .

(النجاة ص ٣٦٦ - ٣٦٨)



## اثبات واجب الوجود

لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود، فإذا ما واجب وإما ممكن . فإن كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإننا نوضح أن الممكן ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . وقبل ذلك فإننا نقدم مقدمات : فمن ذلك أنه : لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكناً الذات عل ممكنة الذات بلا نهاية ، وذلك لأن جميعها ، إما أن يكون موجوداً معاً ، وإما أن لا يكون موجوداً<sup>(١)</sup> معاً وإنما أن يكون موجوداً معاً ، ولا واجب وجود فيه فلا يخلو : إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود . فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكناً ، يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنت الوجود ، هذا خلف . وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها ، فالجملة محتاجة في الوجود

(١) لم يبحث ابن سينا هنا إلا الفرضية الأولى .

إلى مفهـد الوجود : فـما أن يـكون خارجـاً منها ، أو  
داخلـاً فيها . فإنـ كان داخـلاً فيها ، فـما أن يـكون  
واحدـاً منها واجـب الوجود ، وـكان كلـ واحد منها  
مـمكـن الوجود ، هذا خـلف . وإنـما أن يـكون مـمكـن  
الوجود ، فيـكون هو عـلة لـوجود الجـملـة ، وـعـلة الجـملـة عـلة  
أولاً لـوجود أـجزـائـها ، ومنـها هو ، فهو عـلة لـوجود نفسه ،  
وهـذا مع استـحالـته إنـ صـح ، فهو من وجـه ما نـفس المـطلـوب ؛  
فـإنـ كلـ شـيء يـكون كـافـياً فيـ أنـ يـوجـد ذاتـه ، فهو واجـب  
الوجود ، وـكان لـيس واجـب الوجود ، هذا خـلف .  
فـبـقـي أنـ يـكون خـارجـاً عنـها ، ولا يـكـن أنـ يـكون  
عـلة مـمكـنة ، فـإـنا جـمعـنا كلـ عـلة مـمكـنة الـوـجـود فيـ هـذه  
الـجـملـة ، فـهي إـذن خـارـجة عنـها ، وـوـاجـبة الـوـجـود بـذـاتـها  
فـقد اـنتـهـت المـمـكـنـات إلى عـلة وـاجـبة الـوـجـود ، فـليـس كلـ  
مـمـكـن عـلة مـمـكـنة بلاـ نـهاـية .

( النـجـاهـة : صـ ٣٨٣ - ٣٨٤ )



## التجرد لاثبات واجب الوجود

وبيان أن الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج إلى عمل باقية  
وبيان أن الأسباب القريبة للحركة كلها متغيرة

... فـإـنـاـ نـبـرـهـنـ أـنـهـ لـاـ بـدـ مـنـ شـيـ وـاجـبـ الـوـجـودـ  
لـأـنـ إـنـ كـانـ كـلـ مـوـجـودـ مـمـكـنـاـ ، فـإـماـ أـنـ يـكـونـ  
مـعـ إـمـكـانـهـ حـادـثـاـ ، أـوـ غـيرـ حـادـثـ . فـإـنـ كـانـ غـيرـ  
حـادـثـ ، فـإـماـ أـنـ يـتـعـلـقـ ثـبـاتـ وـجـودـهـ بـعـلـةـ أـوـ بـذـاتـهـ .  
فـإـنـ كـانـ بـذـاتـهـ فـهـوـ وـاجـبـ لـاـ مـكـنـ ، وـإـنـ كـانـ بـعـلـةـ  
فـعـلـتـهـ مـعـهـ ، وـالـكـلـامـ فـيـ كـالـكـلـامـ يـفـيـ الـأـوـلـ . وـإـنـ  
كـانـ حـادـثـاـ ، وـكـلـ حـادـثـ فـلـهـ عـلـةـ فـيـ حدـوثـهـ ، فـلـاـ يـخـلـوـ  
إـمـاـ أـنـ يـكـونـ حـادـثـاـ بـاطـلاـ مـعـ الحـدـوثـ لـاـ يـقـيـ زـمـانـ  
وـإـمـاـ أـنـ يـكـونـ إـنـاـ بـطـلـ بـعـدـ الحـدـوثـ بـلـ فـصـلـ زـمـانـ  
وـإـمـاـ أـنـ يـكـونـ بـعـدـ الحـدـوثـ باـقـيـاـ . وـالـقـسـمـ الـأـوـلـ  
مـحـالـ ظـاهـرـ الـإـحـالـةـ ؟ وـالـقـسـمـ الثـانـيـ أـيـضـاـ مـحـالـ لـأـنـ  
الـآـنـاتـ لـاـ نـتـالـيـ . وـحدـوثـ أـعـيـانـ وـاحـدـةـ بـعـدـ الـأـخـرىـ  
مـتـبـاـنـةـ فـيـ الـعـدـ ، لـاـ عـلـىـ سـبـيلـ الـاتـصالـ الـمـوـجـودـ فـيـ مـثـلـ

الحركة توجب ثالی الآنات وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي . ومع ذلك فليس يمكن أن يقال : إن كل موجود هو كذلك ، فإن في الموجودات موجودات باقية بأعيانها ؛ فلنفرض الكلام فيها فنقول :

إن كل حادث فله علة في حدوثه ، وعلة في ثباته ، ويُمكن أن يكونا ذاتاً واحدة مثل القالب في تشكيله الماء ، ويُمكن أن يكونا شيئاً مثل الصورة الصنمية ، فإن محدثها الصانع ومثبتها يوسة جوهر العنصر المتخذة منه ، ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات .

ولنأخذ في بيان أن كل حادث فإن ثباته بعلة ليكون مقدمة معينة في الغرض المذكور قبله ، فإننا نعلم أن ثباته وجوده ليس واجباً بنفسه فحال أن يصير واجباً بالحدث الذي ليس واجباً بنفسه ولا ثابتاً بنفسه ، ووجوب ثباته - أما بعلة الحدوث فإنما كان يجوز لو كانت العلة باقية معه ، وأما إذا عدمت فقد عدم مقتضها ، وإنما فسواه وجودها وعدمها في وجود مقتضها فليست بعلة . ولنرد هذا شرحاً فنقول :

إن هذه الذات ، قبل المحدث ، قد كانت لامتنعة ولا واجبة ؛ وكانت ممكنته فلا يخلو : إما أن يكون إمكانها لا بشرط ، أو إمكانها بشرط أن تكون معروفة ، أو إمكانها هو في حال أن تكون موجودة وحال أن يكون إمكانها بشرط عدمها لأنها ممتنعة أن توجد ما دامت معروفة ، وشرط لها العدم ، كما أنها ما دامت موجودة فهي بشرط أنها موجودة واجبة الوجود . فبقي أحد الأمرين إما لأن الإمكان أمر في طبيعتها وفي نفس جوهرها ، فلا تزيلها هذه الحقيقة في حال . وأما في حال الوجود بشرط الوجود وهذا وإن كان محلاً ، لأن إذا اشترطنا الوجود ، وجب ، فليس يضرنا في غرضنا . وذلك أنك تعلم أن كل حادث بل كل معلول فإنه باعتبار ذاته ممكن الوجود ، ولكن الحق أن ذاته ممكنته في نفسها وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود ، وباشتراط وجودها واجبة الوجود . وفرق بين أن يقال : وجود زيد الموجود واجب ، وبين أن يقال : وجود زيد ما دام موجوداً ، فإنه واجب . وقد بين هذا في المنطق . وكذلك فرق بين أن يقال : إن ثبات الحادث واجب

بذاته ، وبين أن يقال : إن واجب شرط ، مادام موجوداً . فال الأول كاذب ، والثاني صادق ، بما بینا . فإذا إذا لم تُعرض لهذا الشرط كان ثبات الوجود غير واجب .

واعلم أن ما أكسيه الوجود وجوباً ، أكسيه العدم امتناعاً . ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ، ثم يكون حال الوجود واجباً . بل الشيء في نفسه ممكناً ، ويعدم ، ويوجد ، وأي الشرطين شرط له دوامة صار مع شرط دوامة ضروري للحكم ، لا ممكناً . ولم يتناقض ذلك ، فإن الإمكان باعتبار ذاته ، والوجوب والامتناع ، باعتبار شرط لاحق به ، فإذا كانت الصورة كذلك ، فليس للممكناً في نفسه وجود واجب ، بغير اشتراط ، ألبته ، بل مادام ذاته تلك الذات ، لم تكن واجبة الوجود بالذات ، بل بالغير ، وبالشرط ، فلم يزل متعلق الوجود بالغير . وكل ما احتج فيه إلى غير وشرط ، فهو محتاج فيه إلى سبب . فقد بان أن إثبات الحادث وجوده بعد المحدث ، بسبب يمد وجوده وهو بنفسه ، غير واجب .

( النجاة : ص ٣٨٣ - ٣٩٠ )

## واجب الوجود بذاته

عقل وعاقل ومعقول ؛ وعاشر وعشرون ؛ ولذاته ومتلذذ  
وأن اللذة هي إدراك الخبر المدرّم

وإذ قد ثبت واجب الوجود فنقول : إنه بذاته  
عقل وعاقل ومعقول . أما أنه معقول الماهية ، فلأنك  
تعرف أن طبيعة الوجود ، بما هي طبيعة الوجود ، وطبيعة  
أقسام الوجود ، بما هي كذلك ، غير ممتنع عليها أن  
تعقل . وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة  
أو مكنوفة بعوارض المادة ، فإنها من حيث هي كذلك  
محسومة أو متخيلة . وظهر فيها سلف أن ذلك الوجود  
إذا جرد عن هذا العائق ، كان وجوداً وماهية معقوله  
وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعارض ، فهو بذاته  
معقول . والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة  
وعوارض المادة ، فهو بما هو هوية مجردة عقل ، وبما  
يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما

يعتبر له أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته . فإن المقول هو الذي يماثل ماهيته المجردة لشيء ، والعادل هو الذي له ماهية مجردة لشيء ، وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو أواخر ، بل شيء مطلقاً ، والشيء المطلق أعم من هو ، أو غيره ، كما سنوضح . فال الأول لأن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول . وهذا الشيء هو ذاته . فهو عاقل لأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ، ومعقول لأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته . فكل من تفكير قليلاً على أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً ، وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر ، أو هو . وأيضاً فإن المركب يقتضي شيئاً متغيراً ، وهذا الاقتضاء نفسه ليس بوجب أن يكون شيئاً آخر ، بل نوعاً آخر من البحث بوجب ذلك . ولذلك لم يتمكن أن نتصور شيئاً يتحرك بذاته إلى وقت أن يقوم البرهان على امتلاكه ، ولم يكن نفس تصور المركب والمتحرك بوجب ذلك ، فإذا كان المتحرك بوجب أن يكون له شيء يتحرك هو عنه بلا شرط أنه آخر أو هو أو المركب بوجب أن

يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر ، أو هو وكذلك المضادات تعرف أذية لها لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن ، فانا نعلم بيقيناً أن لنا قوة نعقل بها الأشياء ، فاما أن تكون القوة التي تعقل هذا المعنى هو هذه القوة نفسها ، فتكون هي بعينها تعقل ذاتها ، أو تعقل ذلك قوة أخرى فتكون لنا قوتان : قوة تعقل الأشياء بها ، وقوة تعقل بها هذه القوة ثم يتسلل الكلام إلى غير النهاية ، فيكون فيما قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل <sup>(١)</sup> . فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر ، وبهذا يبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل ما توجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل ، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء فهو معقول ، وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول ، فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون اثنان في الذات ولا اثنان في الاعتبار أيضاً ، فإنه ليس

(١) جبيل صليبا : علم النفس ص ١٣٠ دمشق : مكتب النشر العربي

لتحصيل الأمر بن إلا اعتبار أنه له ماهية مجردة هي ذاته  
وأن ماهية مجردة هي ذاته له ، وهنال تقديم وتأخير في  
ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة ،  
فقدبان أن كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة  
آليته .



## واجب الوجود بذاته

عاشر : ولنزيد ، وملائدة ، ولله المدح هى إدراك الخبر المدرّج

ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محبة ، خيرية محبة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل جهة .  
والواجب الوجود له الجمال والبهاء الحض ، ومبدأ كل اعتدال ، لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج . فيحدث وحدة في كثرته ، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب ؟ وكل جمال ملائم ، وخير مدرك ، فهو محظوظ ومحشوق ، ومبدأ إدراكه إما الحس ، وإما الخيال ، وإما الوهم وإما الظن ، وإما العقل . وكلما كان الإدراك أشد اكتناها ، وأشد تحقيقاً ، والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً فأحباب القوة المدركة إليها ، والتذاذها به أكثر . فالواجب الوجود الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء ،



فإِنَّا لَا نجُد إِذَا حَصَلَ لِقُوَّتِنَا العُقْلِيَّةَ كَالْمَا بِالْعُقْلِ مِن  
اللَّذَّةِ مَا يُجَبُ لِلشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ، وَذَلِكَ لِعَائِنَ الْبَدْنِ،  
فَلَوْ انْفَرَدَنَا عَنِ الْبَدْنِ، لَكُنَا بِطَالِعَتِنَا ذَانِنَا،  
وَقَدْ صَارَتْ عَالِمًا عَقْلِيًّا مَطَالِعًا لِلْمُوجُودَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ،  
وَالْجَمَالَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَالْمَلَذَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ، مَنْصُولَةَ بِهَا اِنْصَالٌ  
مَعْقُولٌ بِعَقْلٍ، نَجْدٌ مِنَ اللَّذَّةِ وَالْبَهَاءِ مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ.  
وَسَنُوضِحُ هَذِهِ الْمَعْانِي بَعْدَ.

وَاعْلَمُ، أَنَّ لَذَّةَ كُلِّ قُوَّةٍ حَصُولٌ كَالْمَا . فَلِلْحُسْنِ :  
الْمَحْسُوسَاتُ، الْمَلَائِمَةُ، وَالْقَضْبُ : الْاِنْتِقامَةُ، وَلِلرَّجَاءِ :  
الظَّفَرُ، وَلِكُلِّ شَيْءٍ مَا يُنْخَصِّهُ . . . وَلِلنَّفْسِ النَّاطِقَةِ مَصِيرُهَا  
عَالِمًا عَقْلِيًّا بِالْفَعْلِ . فَالْوَاجِبُ الْمُوجُودُ مَعْقُولٌ عُقْلُ أَوْ  
لَمْ يَعْقُلْ، مَعْشُوقٌ عُشْقٌ أَوْ لَمْ يَعْشُقْ، لَذِيدٌ شُعْرٌ  
بِذَلِكَ أَوْ لَمْ يَشْعُرْ .

(النجاة : ص ٣٩٨ - ٤٠٢)



## صدور الأشياء عن المدبر الأول

فقد ظهر لنا أن لا كل مبدأً واجب الوجود ، غير داخل في جنس ، أو واقع تحت حدّ أو برهان ، بريئاً عن الكلم ، والكيف ، والأين ، والمتى ، والحركة ؛ لأنّه له ، ولا شريك ، ولا ضدّ . وأنه واحد من وجوه : لأنّه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل ، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معانٍ عقلية متغيرة ، يتحد بها جملة ، وأنه واحد من حيث هو غير مشارك ألبتة في وجوده الذي له ، فهو بهذه الوجه فرد ، وهو واحد ، لأنّه تام الوجود ، ما بقي له شيء ينتظر حتى يتمّ .

وقد كان هذا أحد وجوه الواحد ، وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي ، ليس كالواحد الذي للأجسام ، لانصال ، أو اجتماع ، أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة ، وهي معنى وجودي ، يلحق ذاتاً أو ذواتاً .

## الإِبْدَاع

تَفْسِيهٌ :

الإِبْدَاع : هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان . وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط . والإِبْدَاع أعلى مرتبة من التكوين والإِحداث .

تَفْسِيهٌ :

وإِشارة كل شيء لم يكن ثم كان . فبين في العقل الأول أن ترجع أحد طرفي إمكانه ، صار أولى بشيء ، وبسبب ، وان كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البين ، ويفرغ إلى ضروب من البيان . وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء ، إما أن يقع ، وقد وجب ، عن السبب أو بعد لم يجب ، بل هو في حد الإمكان عنه ، إذ لا وجه للامتناع عنه ، فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جد غافلا يقف ، فالحق أنه يجب عنه .

### تبنيه :

مفهوم أن علةً ما بحيث يجب عنها (أ) غير مفهوم أن علةً ما بحيث يجب عنها (ب) ، وإذا كان الواحد يجب عنه شيئاً ، فمن حيثتين مختلفتي المفهوم ، مختلفتي الحقيقة . فإذا ما أن يكونا من مقوماته ، أو من لوازمه ، أو بالتفريق . فإن فرضنا من لوازمه ، عاد الطلب جذعاً فتنتهي هي إلى حيثتين من مقومات العلة مختلفتين ، إما للعاهية ، وإما لأنّه موجود ، وإنما بالتفريق . فكل ما يلزم عنه اثنان معًا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة .

### اوهام وتنبيهات

قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه ؛ لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلقت قوله تعالى : « لا أحبُّ الْأَفْلَيْنَ » فإن الموى في حظيرة الإمكان أقولُ ما .

وقال آخرون : بل هذا الموجود المحسوس معلول ؟

ثم افترقوا :

فَنَهْمُ مِنْ زَعْمٍ أَنْ أَصْلَهُ وَطَبِّنَتْهُ غَيْرُ مَعْلُومِينَ ،  
لَكِنْ صَنْعَتْهُ مَعْلُولَةٌ ، فَهُوَ لَا يَقْدِرُ عَلَى جَعْلِهِ فِي الْوِجْدَانِ وَاجْبِينَ ،  
وَأَنْتَ خَيْرٌ بِاسْتِحَالَةِ ذَلِكَ ؟  
وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ وَجْهَ الْوِجْدَانِ لِضَدِّيْنَ ، أَوْ لِعَدَةِ  
أَشْيَاءِ ، وَجَعَلَ غَيْرَ ذَلِكَ . وَهُوَ لَا يَقْدِرُ عَلَى حِكْمَةِ الَّذِينَ مِنْ  
قَبْلِهِمْ .

(الإشارات : ج ١ ، ٢٣٤ - ٢٣٧)



## ترتيب وجود العقول

### والتعوّس السماوية وال مجرّام العلوية

فقد صحّ لنا فيما قدمناه من القول أن الواجب  
الوجود بذاته واحد ، وأنه ليس بجسم ، ولا في جسم ،  
ولا ينقسم بوجه من الوجه . فإذاً ، الموجودات كلها  
وجودها عنه ، ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من  
الوجه ، ولا سبب ، لا الذي عنه ، ولا الذي فيه  
أو به يكون ، ولا الذي له ، حتى يكون لأجل  
شيء ، فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على  
سبيل قصد منه ، كقصدنا لتكوين الكل ، ولو وجود  
الكل ، فيكون قاصداً لأجل شيء غيره . وهذا  
الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره ، وذلك فيه  
أظهر ، وينصه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل  
عنه أن بوادي إلى تكثير ذاته ، فإنه حينئذ يكون  
فيه شيء بسببه يقصد ، وهو معرفته وعلمه بوجوب  
القصد ، أو استجوابه ، أو خيرية فيه توجب ذلك .

ثم قصدُ ، ثم فائدة يفيدها إِيَاه القصد ، على ما أوضحتنا  
قبل ، وهذا محال . وليس كون الكل عنه على سبيل  
الطبعِ بأن يكون وجود الكل عنه ، لا بمعونة ، ولا  
رضى منه . وكيف يصح هذا وهو عقلٌ مُحضٌ ، يعقل  
ذاته ؟ فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه ،  
لأنه لا يعقل ذاته إِلَّا عقلاً مُحضاً ، ومبدأً أولاً ،  
وإِنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدواً ، وليس في  
ذاته مانع أو كاره ، لتصور الكل عنه ، وذاته عالمٌ  
بأن كماله وعلوه ، بحيث يفيض عن الخير ، وأن ذلك  
من لوازم جلالته المُعْشِّقة له لذاتها ، وكل ذات تعلم  
ما يصدر عنه ، ولا يخالطه معاوقةٌ مَا ، بل يكون  
على ما أوضحتناه ، فـإِنَّه راضٍ بما يكون عنه . فالاُول  
راضٍ بفيضان الكل عنه ، ولكن الحق الأول إِنما فعله  
الأُول ، وبالذات أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ  
لنظام الخير في الوجود ، فهو عاقل لنظام الخير في  
الوجود ، كيف ينبغي أن يكون لا عقلاً خارجاً عن  
القوة إلى الفعل ، ولا عقلاً متنقلًا من معقول إلى  
معقول ، فـإِنَّه ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه ،  
على ما أوضحتنا قبل ، بل عقلاً واحداً معاً ، ويلزم

ما يعقله من نظام الخير في الوجود ، إذ يعقل أنه كيف يمكن . وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله ؟ فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعینها - على ما علمت - علم وقدرة وإرادة . وأما نحن فنحتاج في تفريغ ما نتصوره إلى قصد وإلى حركة وإرادة ، حتى توجد ، وهو لا يحسن فيه ذلك ، ولا يصح لبراءته عن الثنائية ، وعلى ما أطربنا في بيانه ، فتعقله علة للوجود على ما يعقله ، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، وتبع لوجوده ، لأن وجوده لا يجل وجود شيء آخر غيره ، وهو فاعل الكل ، يعني أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تماماً مبيناً لذاته ، ولأن كون ما تكون عن الأول ، إنما هو على سبيل اللزوم ، إذ صحت أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جمجم جهاته . وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل . فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه ، وهي المدعيات كثيرة ، لا بالعدد ، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما لا يلزم عنه هو لذاته ، لا لشيء آخر ، والجهة والحكم الذي في ذاته الذي منه يلزم هذا الشيء ليست الجهة ، والحكم

الذى يلزم عنه ، لا هذا الشي' ، بل غيره . فـإن لزم منه شىئان متباينان بالقـوام ، أو شـيئان متبـاينان يـكون منها شـي' واحد ، مثل مـادة وصـورة ، لـزومـاً مـعاً ، فـإـنـما يـلزمـان عـلـى جـهـتـين مـخـتـلـفـتـين فـي ذاتـه ، وـتـانـك الجـهـتـان إـذا كـاتـتـا لـا فـي ذاتـه ، بل لـازـمـتـين لـذـاتـه ، فالـسـوال يـفـي لـزـومـهـا ثـابـتـ حتى يـكـرـنـا فـي ذاتـه ، فـيـكـونـ ذاتـه منـقـسـاً بـالـعـنـى . وـقـدـ منـعـنا هـذـاـ قـبـلـ ، وـبـيـنـاـ فـسـادـه . فـبـيـنـ أنـ أولـ المـوـجـودـاتـ عنـ الـعـلـةـ الـأـوـلـىـ وـاحـدـ بـالـعـدـدـ ، وـذـاتـهـ وـمـاهـيـتـهـ مـوـجـودـةـ إـلاـ فـيـ مـادـةـ ، فـلـيـسـ شـيـءـ مـنـ الـأـجـسـامـ وـلـاـ مـنـ الصـورـ الـتـيـ هـيـ كـالـاتـ الـأـجـسـامـ ، مـعـلـوـلاًـ قـرـبـاًـ لـهـ ، بلـ المـعـلـوـلـ الـأـوـلـ عـقـلـ مـحـضـ ، لـأـنـهـ صـورـةـ لـاـ فـيـ مـادـةـ . وـهـوـ أـوـلـ الـعـقـولـ الـمـفـارـقـةـ الـتـيـ عـدـدـنـاـهاـ ، وـيـشـبـهـ أـنـ يـكـونـ هوـ الـمـبـدـأـ الـمـحـركـ لـاجـرمـ الـأـقـصـىـ عـلـىـ سـبـيلـ الـمـتـشـوـقـ . وـلـكـنـ لـقـائـلـ أـنـ يـقـولـ : إـنـهـ لـاـ يـتـنـعـنـ أـنـ يـكـونـ الحـادـثـ عـنـ الـأـوـلـ صـورـةـ مـادـيـةـ ، لـكـنـهاـ يـلـزـمـ عـنـهاـ وـجـودـ مـادـتـهاـ ؟ـ فـنـقـولـ : إـنـ هـذـاـ يـوـجـبـ أـنـ تـكـوـنـ الـأـشـيـاءـ الـتـيـ بـعـدـ هـذـهـ الصـورـةـ وـهـذـهـ المـادـةـ تـكـوـنـ ثـالـثـةـ فـيـ درـجـةـ الـمـعـلـوـلـاتـ ، وـأـنـ يـكـونـ وـجـودـهـاـ بـتـوـسـطـ المـادـةـ ، فـتـكـوـنـ المـادـةـ سـبـباًـ لـوـجـودـ صـورـةـ الـأـجـسـامـ الـكـثـيرـةـ

في العالم وقوتها ، وهذا محال : إذ المادة وجودها أنها قابلة فقط ، وليس سبباً لوجود شيء من الأشياء على غير سبيل القبول ، فإن كان شيء من المواد ليس هكذا ، فليس هي مادة إلا باشتراك الاسم ، فيكون إن كان الشيء المفروض ثانياً ليس على صفة المادة إلا باشتراك الاسم ، فالمعنى الأول لا يكون نسبة إليه تعالى أنه صورة في مادة إلا باشتراك الاسم ؛ فإن كان هذا الثاني من جهة توجد عنه هذه المادة ، ومن جهة أخرى توجد عنده صورة شيء آخر ، حتى لا تكون الصورة الأخرى موجودة بتوسيط المادة ، كانت الصورة المادية تفعل فعلًا ، فلا يحتاج فيه إلى المادة ، وكل شيء يفعل فعله من غير أن يحتاج إلى المادة فذاته أولاً غنية عن المادة ، فتكون الصورة المادية غنية عن المادة .

وبالجملة : فإن الصورة المادية ، وإن كانت علة للمادة ، في أن تخرجها إلى الفعل ، وتكلمتها - فإن للمادة تأثيراً في وجودها ، وهو تخصيصها وتعيينها ، وإن كان مبدأ الوجود من غير المادة - كما قد علمت - فتكون لا محالة كل واحدة منها علة للأخرى في شيء ، وليس من جهة واحدة ، ولو لا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية

تعلق بالمادة بوجه من الوجوه . وكذلك قد سلف منا القول إن المادة لا يمكنني في وجودها الصورة فقط ، بل الصورة كجزء العلة فإذا كان كذلك ، فليس يمكن أن نجعل الصورة من كل وجه علة للمادة ، مستغنية بنفسها . فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية . ولأن لا يمكن مادة أظهر . فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية اصلاً ، بل عقلاً . وأنت تعلم أن هنا عقولاً ونفوساً مفارقـة كثيرة ، فحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوصـط ما ليس له وجود مفارق ، لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً ، إذ عـلمت أن كل جسم يمكن الوجود في حد نفسه ، وأنه يجب بغيره ، وعلـمت أنه لا سـبيل إلى أن تكون عن الأول بغير واسـطة ، فهي كائنة عنه بواسـطة ، وعلـمت أنه لا يجوز أن تكون الواسـطة واحدة مـضـضة . فقد عـلمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد ، وبالحـري أن تكون عن المبدعـات الأولى ، بسبـب اثنـيــة يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثـرة كـيف كانت . ولا يمكن في العـقول المـفارـقة شيء من الكـثـرة إلا على ما أقول : إن

المعلول بذاته ممكناً الوجود ، وبالأول واجب الوجود ،  
وجوب وجوده بأنه عقل ، وهو يعقل ذاته . ويعقل  
الأول ضرورة . فيجب أن يكون فيه من الكثرة  
معنى عقله لذاته ، ممكناً الوجود في حد نفسها ، وعقله  
وجوب وجوده من الأول المعمول بذاته ، وعقله الأول ،  
وليس الكثرة له عن الأول ، فإن إمكان وجوده  
أمر له بذاته ، لا بسبب الأول ، بل له من الأول  
وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ، ويعقل  
ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول ، ونحن  
لأن ننفع أن يكون عن شيءٍ واحدٍ ذاتٌ واحدةٌ ، ثم  
يتباعها كثرة اضافية ، ليست في أول وجوده ، وداخلة  
في مبدأ قوامه ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه  
واحد ، ثم ذلك الواحد يلزم حكم وحال أو صفة  
أو معلول . ويكرن ذلك أيضاً واحداً ، ثم يلزم عنه  
بشاركة ذلك اللازم شيءٍ ، فتتبع من هناك كثرة  
كلها تلزم ذاته ، فيجب إذن أن يكون مثل هذه  
الكثرة هي العلة ، لإمكان وجود الكثرة معاً عن  
المولات الأولى ، ولو لا هذه الكثرة لكان لا يمكن  
أن يوجد منها إلا وحدة ، ولا يمكن أن يوجد عنها

جسم . ثم لا إمكان كثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط . وقد بان لنا - فيما سلف - أن العقول المفارقة كثيرة العدد ، فليست إذن موجودة معاً عن الأول ، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل وعقل ، ولأن تحت كل عقل فلكاً بادته صورته التي هي النفس ، وعقالاً دونه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود ، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع لأجل التثبت المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة . فيكون إذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكالها ، وهي النفس . وبطبيعة إمكان الوجود ، الحاصلة له ، المندرجة في تعلمه لذاته ، وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى ، بنوعه ، وهو الامر المشارك للقوة ، فيما يعقل الاول يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى بجزئها : أعني المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها ، كما أن إمكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذى صورة الفلك ،

و كذلك الحال في عقل عقل ، و فلك فلك ، حتى  
ينتهي إلى العقل الفعال ، الذي يدبر أنفسنا ، وليس  
يجب إن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية ، حتى يكون  
تحت كل مفارق مفارق ، فإنما نقول :

إنه - إن لزم وجود كثرة عن العقول ، فبسند  
المعاني التي فيها من الكثرة ، و قولنا هذا ليس يعكس  
حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة ، فتلزم كثرته  
هذه المعلولات ، ولا هذه العقول ، متفقة الانواع ،  
حتى يكون مقتضى معاناتها متفقاً .

(النجاة : ص ٤٤٨ - ٤٥٥)

ج

٣

فِي الْأُخْرَقِ وَالنَّصْوَفِ



## فصل في العناية و كيفية دخول الشر في الفضاء الالهي

و خلائق بنا ، إذ <sup>(١)</sup> بلغنا هذا المبلغ ، أن نتحقق القول في العناية . ولا يشك أنه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ، أن العلائق العالية لا يجوز أن يكون تعمل ما تفعل لأجلنا ، أو تكون بالجملة يهمها شيء ، و يدعونها داع ، و يعرض لها إثمار ، ولا للكسب إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم ، وأجزاء السماويات ، وأجزاء الحيوان والنبات ، مما لا يصدر ذلك اتفاقا ، بل يقتضي تدبرآ ما :

فيجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالم لذاته بما ( هو ) <sup>(٢)</sup> عليه الوجود في نظام الخير ، وعلمه لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ( ما ) <sup>(٣)</sup> وخيراً

(١) في الأصل : إذا . (٢) لفظ ( هو ) و ( ما ) متربدان من

« النجاة » .

على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الامكان . فهذا هو معنى العناية .

واعلم أن الشر يقال على وجوه فيقال شر مثل  
النفس الذي هو الجهل ، والضعف ، والتشوية في الخلقة ؛  
ويقال شر لما هو مثل الألم ، والغم الذي يكون هناك  
إدراك ما (لسبب) <sup>(١)</sup> ، لا فقد سبب فقط . فإن السبب  
المنافي للخير ، المانع للخير ، والواجب لعدمه ، وبما كان  
(مباينا ) لا يدركه المضرور ، كالسحاب إذا ظلل  
فعلم شروع الشمس عن الحاج إلى أن يستكمل بالشمس  
فإن كان هذا الحاج دراكاً ، أدرك أنه غير منتفع به  
ولم يدرك من حيث (يدرك) <sup>(٢)</sup> ذلك ، أن السحاب  
قد حال ، بل من حيث هو مبصر ، وليس هو من حيث  
(هو) <sup>(٣)</sup> مبصر متأذياً بذلك ، متضرراً ، أو منقصاً ،  
بل من حيث هو شيء آخر . وربما كان مواصلاً  
(يدركه) <sup>(٤)</sup> مدرك عدم اسلامة (مكنا) <sup>(٥)</sup> يتأمل  
بقدان اتصال عضو بحرارة مزفة ، فإنه ، من حيث  
يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو ، يدرك

---

(١) في الاصل : بسبب (٢) في الاصل : يدركه . (٣) من يد

من النجاة . (٤) في الاصل : من .

المؤذن الحار أيضاً ، فيكون قد اجتمع هناك إدراكان :  
 إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا لأشياء<sup>(١)</sup> (العدمية ) ،  
 وإدراك على نحو ما سلف من إدراكنا للأمور<sup>(٢)</sup>  
 الوجودية . وهذا المدرك الوجودي ليس شرآ في نفسه  
 بل شر بالقياس إلى هذا الشيء .

وأما عدم كماله ، وسلامته ، فليس شرآ بالقياس  
 إليه فقط حتى يكون له وجود (ليس) هو به شرآ -  
 بل (إذا)<sup>(٣)</sup> وليس نفس وجوده (إلا) شرآ فيه ،  
 وعلى نحو كونه شرآ ، فإن العين لا يجوز إلا أن  
 يكون في العين . ومن حيث هو في العين ، لا يجوز  
 أن يكون إلا شرآ . وليس له جهة أخرى بكون  
 بها غير شر .

وأما الحرارة مثلاً ، إذا صارت شرآ (بالقياس)  
 إلى المتألم بها ، فلها جهة أخرى ، تكون بها غير شر  
 فالشر<sup>(٤)</sup> بالذات هو العدم . ولا كل عدم ، بل عدم  
 مقتضي طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته .  
 والشر بالعرض هو (العدم)<sup>(٥)</sup> أو الحابس للكمال عن

(١) في النجاة : الأمور (٢) في النجاة : الأشياء (٣) في النجاة :  
 والشر (٤) في النجاة : والشر (٥) في الأصل : المعدوم .

مستحبه ، ولا خبر عن عدم مطلق إلا عن لفظه .  
 فليس هو ( بشيء ) <sup>(١)</sup> حاصل . ولو كان له حصول  
 ما ، لكن الشر العام . فكل شيء وجوده ( على ) <sup>(٢)</sup>  
 كله الأقضى وليس فيه ما بالقوة ، فلا يلحقه شر وإنما  
 الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة ، وذلك لأجل المادة  
 والشر يلحق المادة ( إما من أول يعرض لها أو لأن طارىء  
 بعده <sup>(٣)</sup> ) ، لأن أول يعرض لها في نفسها ، لأن  
 طارىء من بعد :

فاما الأمر الذي في نفسه <sup>(٤)</sup> ( قد عرض للمادة  
 أولاً <sup>(٥)</sup> ) ، فإن يكون قد عرض المادة ما ، في أول  
 وجودها بعض أسباب الشر الخارجية <sup>(٦)</sup> ، فتمكن منها  
 هيئة من الميئات ، فتلك <sup>(٧)</sup> الهيئة يتanax استعدادها  
 الخاص ( للكمال <sup>(٨)</sup> ) الذي منيت بشر بوازيه ، مثل  
 المادة التي يتكون منها إنسان أو فرس ، إذا عرض  
 لها من الأسباب الظرفية ما جعلها أرداً مزاجاً ، وأعصى  
 جوهراً ، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم ،  
 فتشوّت الخلقة ، ولم يوجد الحاج إليه من كمال المزاج

(١) في الاصل : بشر . (٢) الإيلاهة من النجدة . (٣) في الاصل :

نفسها . (٤) في الاصل : الخارجية . (٥) في الاصل : تلك .

والبنية ، لأن " الفاعل حَرَم " ، بل لأن التفعيل  
لم يقبل .

وأما الأمر الطارئ من خارج ، فأحد شيئاً :  
إما هانع ، وحائل ، وبعد الشكال<sup>(٢)</sup> ، وإما مضاد  
وأصل محقق الشكال .

مثال الأول : وقوع سحب كثيرة وتراثها ،  
وأظلال جبال شاهقة تنعم تأثير الشمس في الشار على  
النكلال ؟

ومثال الثاني : حبس البرد للنبات الصيف لـ <sup>لله</sup>  
في وقته حتى يفسد الاستعداد الخالص . وما يتبعه . وبجميع  
سبب الشر ، إنما يوجد فيما تحت فلك القمر <sup>هـ</sup> وبجملة  
ما تحت فلك القمر ضعيف بالقياس إلىسائر الوجود <sup>هـ</sup>  
كما علمت .

ثم (إن<sup>(٢)</sup>) الشر إنما يصيب أشخاصاً وييفع  
أوقات ، والأ نوع حفظة ، وليس الشر الحقيقي يوم  
أكثر الأشخاص إلا نوعاً من الشر .

واعلم أن الشر الذي (هو<sup>(٣)</sup>) يعني العدم إما أن يكون شرآً بحسب أمر واجب ، أو نافع قريب من

(١) في الاصل : لأن (٢) في الاصل : للملكل (٣) زيادة من النهاية .

الواجب ؟ وإنما أن لا يكون شرًا بحسب ذلك ، بل  
 شرًا بحسب الأمر الذي هو ممكן في الأقل<sup>(١)</sup> ،  
 ولو وُجد كان على سبيل ما هو فضل من الكحالات  
 التي بعد الكحالات الثانية ، ولا مقتضى له من طابع  
 الممكן (الذي<sup>(٢)</sup>) هو فيه . وهذا القسم الذي  
 نحن فيه<sup>(٣)</sup> ، وهو الذي استثنيناه<sup>(٤)</sup> . هذا ، وليس هو  
 شرًا بحسب النوع<sup>(٥)</sup> ، بل بحسب اعتبار زائد على واجب  
 النوع : كالجهل بالفلسفة ، أو بالهندسة ، أو غير  
 ذلك ... فإن ذلك ليس شرًا من جهة ما نحن ناس ،  
 بل هو شر بحسب كمال الأصلاح<sup>(٦)</sup> في أن يعم .  
 وستعرفه<sup>(٧)</sup> أنه إنما يكون بالحقيقة شرًا إذا اقتصاه  
 شخص إنسان ، أو شخص نفس<sup>(٨)</sup> ، وإنما يقتضيه  
 الشخص لا لأنه إنسان ، أو شخص نفس ، بل لأنه  
 قد ثبت عنده حسن ذلك ، واشتاق إليه ، واستعد  
 لذلك الاستعداد ، كما سنشرح ذلك بعد ؛ وأما قبل  
 ذلك ، فليس مما ينبئ الشيء إليه في (مقتضى<sup>(٩)</sup>)

(١) في الأصل : الأول (٢) زيادة من النجاة (٣) في الأصل :  
 وهذا القسم غير محق فيه . (٤) في الأصل : استثناء (٥) في  
 الأصل : الإصلاح (٦) في الأصل : وستعرف (٧) في الأصل :  
 نفسه .

بقاء طبيعة النوع ابتعاده الى الكلمات الثانية التي تللو  
الشكل الأول ، فإذا لم يكن كان عدماً في أمر ما  
مقتضى كان في الطابع .

فالشر في أشخاص الموجودات قليل ؛ ومع ذلك ،  
فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى  
الخير . فإذاً هذه العناصر لو لم تكن بحيث تضاد  
ونتفعل عن الغالب ، لم يمكن أن يكون عنها هذه  
الأنواع الشريرة ، ولو لم تكن النار منها ، بحيث إذا  
تأدت بها المصادرات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة  
إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب إحراقه ، لو لم  
تكن النار متفعلاً بها النفع العام . فوجب ، ضرورة ،  
أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يمكن  
خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه .  
فإفاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر  
بندر ، فيكون تركه شرآ من ذلك الشر : لأن  
عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدمين ،  
شر من عدم واحد . ولهذا ما يوثر العاقل الإحرار<sup>(١)</sup>  
بالنار بشرط أن يسلم منها حياً على الموت بلا ألم ،

---

(١) في الأصل : الاحتراق .

فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يمكن ذلك شرًا  
 فوق هذا الشر السكائن بإيجاده ، و كان في مقتضى  
 العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير ،  
 أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً  
 محوزاً مما يقمع منه من الشر خرورة . فوجب أن  
 يفيض وجوده . فإن قال قائل : فقد كان جائزًا أن  
 يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرراً عن الشر ،  
 فتقول : هذا لم يكن جائزًا في مثل هذا النمط من  
 الوجود ؟ وإن كان جائزًا في الوجود المطلق ؟ على أنه  
 (إن كان<sup>(١)</sup>) ضرب (من<sup>(٢)</sup>) الوجود المطلق مبرراً ،  
 فليس هذا المضرب ، وذلك مما قد فاض عن المدبر  
 الأول ، ووجد في الأمور العقلية ، والنفسية ،  
 والسلوكيه . وبقي هذا النمط في الإمكان ، ولو لم  
 يمكن ترك إيجاده الأجل ما قد يخالطه من الشر الذي  
 إذا لم يكن مبذوه موجوداً أصلاً وتركه ثلا يمكنون  
 هذا الشر ، كان ذلك شرًا من أن يكون هو  
 فكونه خير الشرين ، ولكن أيضاً يجب أن لا يوجد  
 الأسباب الجزئية<sup>(٣)</sup> التي هي قبل هذه الأسباب التي تؤدي

---

(١) زيادة من النجاة . (٢) في الأصل : الخبرية .

لى الشر بالعرض ، فإن وجود ذلك مستتبع لوجود هذه ، فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكامل ، بل ، وإن لم نلتفت إلى ذلك ، وقصدنا التفافنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان في الوجود من أصناف الموجودات المختلفة في أحواها ، فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود ، إنما يكون على هذه السبيل ، ولا كونه أعظم شرًا من كونه ، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب ، وعلى النمط الذي قيل ، بل نقول من الرأس إن الشر يقال على وجوه : فيقال شر للافعال المذمومة ، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق ، ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها ، ويقال : شر لنقصان كل شيء عن كماله ، وقد انه ما من شأنه أن يكون له ، فكان الآلام والغموم وإن كانت معاناتها وجودية ليست أعداما ، فإنها تتبع الاعدام والنقصان . والشر الذي في الافعال هو أيضاً إنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه ، مثل الظلم ، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية كازنا ، وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاغدام النفس كحالات يجب أن يكون

لها . ولا نجد شيئاً مما يقال له شر من الافعال إلا وهو كمال  
 بالقياس إلى سببه الفاعل له ، وعسى إنما هو شر بالقياس إلى  
 السبب القابل له ، أو بالقياس إلى فاعل آخر ينبع عن فعله  
 في تلك المادة التي هو أولى بها من هذا الفعل . فالظلم يصدر  
 مثلاً عن قوة طلابة للفترة ، وهي الغضبية مثلاً ، والغلبة هي  
 كالماء ، ولذلك خلقت من حيث هي غضبية ، يعني أنها  
 خلقت لتكون متوجة إلى (نحو<sup>(١)</sup>) الغلة ، تطلبها وتفرح  
 بها . فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها ، وإن ضعفت عنه ،  
 فهو بالقياس إليها شر لها ، وإنما هي شر للمظلوم ، أو  
 للنفس النطقية التي كالماء كسر هذه القرة ، والاستيلاء  
 عليها ، فان عجزت عنه كان شراً لها ، وكذلك السبب  
 في الفاعل للألام (والاحزان) <sup>(٢)</sup> ، كالنار إذا أحرقت  
 (مثلاً) ، فإن لا إحراق كمال النار ، ولكنه شر بالقياس  
 إلى من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد .

وأما الشر الذي سببه النقصان ، وقصور يقع في  
 الجملة ، وليس لأن فاعلاً فعله ؛ بل لأن الفاعل لم  
 يفعله ، ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شيء .

(١) زيادة من النجاة . (٢) في الأصل : الإحراق .

وأما الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات فإِنما هي من سببين : سبب من جهة المادة أنها قابلة للصورة والعدم ؟ وسبب من جهة الفاعل ، فإِنه لما وجب أن تكون عنه الماديات ، وكان مستحيلًا أن يكون للمادة وجود الوجود الذي يغنى عنها ، وي فعل فعل المادة إلا أن يكون قابلاً للصورة والعدم ، وكان مستحيلًا أن لا يكون قابلاً للمتقابلات ، وكان مستحيلًا أن يكون لقوى الفعالة أفعال متضادة لأفعال أخرى ، قد حصل وجودها ”<sup>(١)</sup> وهي لا تفعل فعلمًا ، فإِنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار ، وهي لا تحرق . ثم كان الكل إنما كان يتم بأن يكون فيه محترف متسخن ، وأن يكون فيه (محرق مسخن) ، لم يكن بد من أن يكون الغرض النافم في وجود هذين (يستبع) آفات تعرض من الاحتراق . والاحتراق كمثل إحراق النار عضو إنسان ناسك ، لكن الأمر الأكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة ، والأمر الدائم أيضًا ، أما الأكثري ، فإن أكثر أشخاص الانواع في كنف السلامة من

---

(١) في الأصل : بوجودها .

الاحتراق<sup>(١)</sup> ، وأما الدائم ، فلا ت أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجرد مثل النار ، على أن تكون محقة ، وفي الأقل ما يصدر عن النيران (من<sup>(٢)</sup>) الآفات التي تصدر عنها ، وكذلك في سائر تلك الأسباب المشابهة ، لذلك فما كان يحسن أن نترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شريرة أقلية ، فأربدت الحيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادةً أوليةً على الوجه الذي يصح أن يقال : إن الله تعالى يريد الأشياء ، ويريد<sup>(٣)</sup> الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض ، إذ علم أنه يكون ضرورة ، فلم يعبأ به .

فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض « وكل بقدر . وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور وتقصر عنها الحالات في أمور ، لكنها يتم لها ملا نسبه له كثرة ، إلى ما يقصر عنها . فإذا كان كذلك ، خلص من الحكمة الإلهية أن نترك الحيرات الفائقة<sup>(٤)</sup> للدائمة والاكثرية لاجل شرور في أمور شخصية غير دائمة ، بل نقول : إن الأمور في

(١) في الأصل : الاحتراق (٢) زيادة من النجاة (٣) في

الاصل : أربد (٤) في النجاة : الثابتة .

الوهم ؛ إِما أُمورٌ وجودها <sup>إِذَا توهمت موجودة</sup> ، يمتنع  
أن تكون إلا شرًا على الإطلاق ، وَإِما أُمورٌ وجودها  
أن تكون خيراً ، ويتم أن تكون شروراً ونافقة .  
وَإِما أُمورٌ تغلب فيها الخيرية <sup>إِذَا وجدت وجودها</sup> ، ولا  
يمكن غير ذلك بطبعها <sup>(١)</sup> ، وَإِما أُمورٌ تغلب فيها  
الشريعة <sup>وَإِما أُمورٌ متساوية الحالين</sup> .

فَاما مَا لا شر فيه فقد وجد في الطبيعه <sup>وَ</sup>  
وَاما ما كله شر أو الغالب <sup>(فيه)</sup> <sup>(٢)</sup> أو المساوي  
أيضاً ، فلم يوجد .

وَاما الذي الغالب في وجوده الخير : فالآخرى به  
أن يوجد ، إذ كان الغالب فيه أنه خير .

فَإِن قيل : فلم لم <sup>(٣)</sup> تنم الشريعة عنه أصلًا حتى  
كان يكُون كله خيراً فيقال : (فجئنـذ) لم تكن هي هي  
إِذ قلنا إن وجودـه الوجودـ الذي يستحيل أن يكون  
بحيث لا يعرض عنها شر ، فإذا صبرت بحـيث لا يعرض  
عنـها شـر ، فلا يـكون وجودـها الـوجودـ الذي لها ، بل  
يـكون وجودـ أشيـاءـ أخرىـ <sup>وَ</sup> وجدـت وهيـ غيرـهاـ ، وهيـ  
حلـصلةـ . أعنيـ : ما خـلقـ بـحـيثـ لا يـلزمـهـ شـرـ لـزومـاـ

---

(١) في الأصل : لطبعـهاـ (٢) زيادةـ من الـتجـاهـ .

أولياً . ومثال هذا أن النار إذا كان وجودها أن يكون محقة ، و كان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه ، إذ كان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق <sup>(١)</sup> ، وكان وجود كل واحد منها أن يعرض له حركات (شتي) <sup>(٢)</sup> ، وكان وجود الحركات (الشتي) <sup>(٣)</sup> في الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الانتقام ، وكان وجود الالقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزم الفعل والانفعال ، فإن لم تكن الثواني لم تكن الأوائل . فالكل إما رتب فيها القوى الفعالة والمنفعة الساوية ، والارضية ، والطبيعية ، والنفسانية ، بحيث توادي إلى النظام الكلي مع استحالته أن تكون هي على ماهي عليه ، ولا توادي إلى شرور فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفس صورة اعتقاد (ردي) <sup>(٤)</sup> ، أو كفر ، أو شر آخر ، في نفس ، أو بدن ، بحيث لو لم يكن النظام الكلي ثابت ، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة . وقيل :

(١) في الاصل : للإحراق (٢) في الاصل : شيء (٣) في الاصل : الشيء (٤) في الاصل : وادي .

خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي ، وخلقت هؤلاء للجنة  
 ولا أبالي ، وقيل : « كل مُيسَرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ » .  
 فإن قال قائل : ليس الشر شيئاً نادراً<sup>(١)</sup> أو أقلياً ، بل  
 هو أكثرى ؟ فليس كذلك ! بل الشر كثير ، وليس  
 بأكثرى . وفرق بين الكثير والأكثرى . فإن هنا  
 أموراً كثيرة هي كثيرة ، وليس بأكثرية ، كالأمراض  
 فإنها كثيرة ، وليس بأكثرية . فإذا تأملت هذا  
 الصنف الذي نحن في ذكره من الشرور ، وجدته أقل  
 من الخير الذي يقابلها ، ويوجد في مادته ، فضلاً عنه  
 بالقياس إلى الخيرات الأخرى الابدية . نعم ! الشرور  
 التي هي نعصانات للكمالات الثانية وهي أكثرية ، لكنها  
 ليست من الشرور التي كلامنا فيها . وهذه الشرور مثل  
 الجهل بالمهندسة ، ومثل فوت الجمال الرائع ، وغير ذلك  
 مما لا يضر في الكمالات الأولى ، ولا في الكمالات  
 التي تليها ، مما تظهر منفعتها . وهذه الشرور ليست بفعل  
 فاعل بل لأن لا يفعل الفاعل ، لاجل أن القابل ليس  
 مستعداً ، أو ليس يتحرك إلى القبول . وهذه الشرور هي  
 إعدام خيرات من باب الفضل والزيادة أو (في المادة)<sup>(٢)</sup>

(الشفاء، ص ٦٢٨ - ٦٣٤ طبعة طهران ١٣٠٣ھ)

---

(١) في الأصل نادوا . (٢) زيادة من الشفاء .

## شواغل البدن

نبـيـه - ١ - أـلـآن إـذـا كـنـت فـي الـبـدـن وـفـي شـوـاغـلـه وـعـلـائـقـه ، وـلـم تـشـقـ إـلـى كـالـكـ المـنـاسـب ، أوـلـم نـائـمـه بـحـصـولـ ضـدـه ، فـاعـلـمـ أـنـ ذـلـكـ مـنـك ، لـامـنـه ، وـفـيـكـ مـنـ أـسـبـابـ ذـلـكـ بـعـضـ ماـ نـيـهـتـ عـلـيـهـ .

نبـيـه - ٢ - وـاعـلـمـ أـنـ هـذـهـ الشـوـاغـلـ ، التـيـ هـيـ كـاـعـلـتـ ، مـنـ أـنـهـاـ اـنـفـعـالـاتـ وـهـيـاتـ تـلـحـقـ النـفـسـ بـجـاـوـرـةـ الـبـدـنـ ، إـنـ تـكـنـتـ بـعـدـ المـفـارـقـةـ ، كـنـتـ بـعـدـهاـ ، كـاـكـنـتـ قـبـلـهاـ ؛ لـكـنـهـاـ تـكـوـنـ كـآـلـمـ مـتـمـكـنـةـ ، كـانـ عـنـهـاـ شـغـلـ ، فـوـقـ إـلـيـهاـ فـرـاغـ ، فـأـدـرـكـتـ مـنـ حـيـثـ هـيـ مـنـافـيـةـ ؛ وـذـلـكـ الـأـلـمـ الـمـقـابـلـ لـمـلـئـ تـلـكـ اللـذـةـ الـمـوـصـوفـةـ ، وـهـوـ أـلـمـ النـارـ الـرـوـحـانـيـةـ ، فـوـقـ أـلـمـ النـارـ الـجـسـمـانـيـةـ .

نبـيـه - ٣ - ثـمـ اـعـلـمـ أـنـ مـاـ كـانـ مـنـ رـذـبـلـةـ النـفـسـ مـنـ جـنـسـ نـقـصـانـ الـاستـعـدـادـ أـوـ الـكـمالـ الـذـيـ يـرـجـيـ بـعـدـ المـفـارـقـةـ ، فـهـوـ غـيـرـ مـجـبـورـ ؟ وـمـاـ كـانـ بـسـبـبـ غـوـاشـ غـرـيـبةـ ، فـيـزـوـلـ وـلـاـ يـدـوـمـ بـهـاـ التـعـذـبـ .

## اللـذـةـ فـيـ اـدـراكـ الـكـمالـ

نبـيـه - ٤ - وـاعـلـمـ أـنـ رـذـبـلـةـ النـقـصـانـ إـنـاـ نـتـأـذـىـ بـهـاـ

النفس الشقيقة إلى الكمال ، وذلك الشوق نابع لتبه  
يفيده الأكتساب ، والبله بجهنية<sup>(١)</sup> من هذا العذاب ،  
وإنما هو للجاحدين والمهلين والمعرضين عما ألم به إليهم  
من الحق ، فالبله أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء .

نبهـ - ٢ - والعارفون المتزهون ، إذا وضع عنهم  
دون مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا  
إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ،  
وحصلت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها .

نبهـ - ٣ - وليس هذا الانزداد مفقوداً من كل وجه ،  
والنفس في البدن ، بل المنغمسون في تأمل الجبروت ،  
المعرضون عن الشواغل ، يصيبون - وهم في البدان -  
من هذه اللذة حظاً وافراً ، قد يتمكن منهم ، فيشغلهم  
عن كل شيء .

### لذة العارفين

نبهـ - ٤ - والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ،  
ولم يفظها مباشرة الأمور الأرضية الحاسية ، إذا سمعت  
ذكرآ روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات ، غشيتها

---

(١) الجنبة: الاعتزال.

غاش شائق ، لا يعرف سببه ، وأصابها وجده مبرح ،  
مم لذة مفرحة ، يقضي ذلك بها إلى حيرة ودهش ،  
وذلك للمناسبة ، وقد جرب هذا تجربياً شديداً ،  
وذلك من أفضل البواعث ، ومن كان باعثه إيمان ، لم  
يقمع إلا بتسمة الاستئصال ، ومن كان باعثه طلب  
الحمد والمناسفة ، أفعى ما بلغه الفرض ، فهذه حال لذة  
العارفين .

تنبيه - ٢ - وأما البلة ، فإنهم إذا تزهوا خلصوا  
من البدن إلى سعادة تليق بهم ، ولعلهم لا يستغنون  
فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ،  
ولا يتسع أن يكون ذلك جسماً سعادياً ، أو ما يشبهه  
ولعل ذلك يقضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال  
المسعد الذي للعارفين .

### مراتب المترهين

إشارة - أجل مبت Hwy بشيء هو أروع بذاته ،  
لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كلاماً ، الذي  
هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم ، وهو منبعاً  
الشر ، ولا شاغل له عنه . والعشق الحقيقي : هو

الابتهاج بتصور <sup>(١)</sup> حضرة ذات <sup>لهم</sup> ، والشوق هو  
الحركة إلى تشيم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثلة  
من وجه ، كما يتمثل في الخيال ، غير متمثلة من وجه ،  
كما يتفق أن لا تكون ممثلة في الحس ، حتى يكون  
تم التمثل الحسي ، للأمر الحسي ، فكل مشتاق فإنه من  
نال شيئاً ما ، وفاته شيء ما . وأما العشق فمعنى آخر  
والأول عاشق لذاته ، معشوق لذاته عشق من غيره ،  
أو لم يعشق ، ولكنه ليس لا يعشق من غيره ، بل هو  
معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره .

ويثلوه المبهجون به وبذواتهم ، من حيث هم  
مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية ، فليس  
ينسب إلى الأول الحق ؛ ولا إلى التالين من خلص  
أوليائه القدسيين شوق .

وبعد المرتبتين مرتبة المشتاقين ؛ فهم من  
حيث هم عاشق ، قد نالوا نيلاماً ، فهم متذون ، ومن  
حيث هم مشتاقون ، فقد يكون لأصناف منهم أذى  
ما . ولما كان الأذى من قبله ، كان أذى لذيداً ،  
وقد تحاكي مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكة

(١) في الأصل: متصور .

بعيدة جداً ، حال أذى الحكة والدغدغة ، فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه . ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما ، فإن كانت تلك الحركة مخالفة إلى النبل ، بطل الطلب ، وحقت البهجة . والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا ، كان أجل أحواها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ،  
أللهم إلا في الحياة الأخرى .

ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية ، متعددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها .  
ثم يتلوها النفوس المغمومة ، في عالم الطبيعية المنحوسة التي لا مفاصل لرقبتها المنكوبة .

تنبيه - فإذا نظرت في الأمور وتأملتها ، وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كلاماً يخصه ، وعشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً طبيعياً أو ارادياً إليه ، إذا فارقه رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هي به عناية . وهذه جملة ، وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً .

# مقامات العارفين

نبه - ١ - إن للعارفين مقامات ودرجات يخضون بها ، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم - وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ، ولمهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرونها من ينكرها ، ويستكبرونها من يعرفها ، ونحن نقصرها عليك :

وإذا قرع سمعك - فيما يقرعه - وسرد عليك - فيما تسمعه - قصة سلامان وأبسال <sup>(١)</sup> ، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ، وأن أبسالاً مثل ضرب لدرجتك في

---

(١) سلامان وأبسال لفظان وضعهما الشيخ الرئيس ابن سينا للدلالة بسلامان على النفس الناطقة وبأبسال على درجة النفس في العرفان . راجع قصة سلامان وأبسال في شرح الطومي ص ١٠١ جزء ٤٢ وهناك قصة ثانية لسلامان وأبسال نقلها حنين بن إسحاق من اللغة اليونانية إلى العربية وترجمها إلى الفرنسية البارون كارادوفو Carra de Vaux في كتابه عن ابن سينا ، راجع : جليل صليبا ، من أفلاطون إلى ابن سينا ١٠٩ وبعدها .

العرفان - إن كفت من أهله - ثم حل الرمن إت  
أطقت .

نبـيـه - ٢ - المـعرض عن مـتـاع الدـنـيـا وـطـيـاتـها يـخـص  
بـاسـمـ الزـاهـد ، وـالـموـاظـبـ عـلـىـ فعلـ الـعـبـادـاتـ :ـ منـ الـقـيـامـ ،  
وـالـصـيـامـ ، وـنـحـوـهـماـ ،ـ يـخـصـ باـسـمـ العـابـدـ ،ـ وـالـتـصـرـفـ  
بـفـكـرـهـ إـلـىـ قدـسـ الجـبـروـتـ إـمـسـتـديـماـ لـشـرـوقـ نـورـ الـحـقـ  
يـفـ سـرـهـ ،ـ يـخـصـ باـسـمـ الـعـارـفـ ،ـ وـقدـ يـتـركـ بـعـضـ  
هـذـهـ مـعـ بـعـضـ .

نبـيـه - ٣ - الـزـهـدـ عـنـ غـيرـ الـعـارـفـ معـاـملـةـ ماـ ،  
كـأـنـهـ يـشـتـريـ بـمـتـاعـ الدـنـيـاـ مـتـاعـ الـآـخـرـةـ .ـ وـعـنـ الـعـارـفـ  
تـنـزـهـ مـاـ عـمـاـ يـشـغـلـ سـرـهـ عـنـ الـحـقـ ،ـ وـتـكـبـرـ عـلـىـ كـلـ  
شـيـ غـيرـ الـحـقـ .ـ وـالـعـبـادـةـ عـنـ غـيرـ الـعـارـفـ معـاـملـةـ ماـ ،  
كـأـنـهـ يـعـمـلـ فـيـ الدـنـيـاـ لـأـجـرـةـ يـأـخـذـهـ فـيـ الـآـخـرـةـ ،ـ هـيـ  
الـأـجـرـ وـالـثـوابـ .ـ وـعـنـ الـعـارـفـ رـياـضـةـ مـاـ لـهـمـهـ ،  
وـقـوـىـ نـفـسـهـ المـنـوـهـةـ وـالـتـخـيـلـةـ ،ـ ليـجـرـهـ بـالـتـعـوـيدـ عـنـ  
جـنـابـ الـغـرـورـ ،ـ إـلـىـ جـنـابـ الـحـقـ ،ـ فـصـيـرـ مـسـالـةـ لـالـسـرـ  
الـبـاطـنـ ،ـ حـيـنـاـ يـسـتـجـلـيـ الـحـقـ ؟ـ لـاـ يـنـازـعـهـ ،ـ فـيـخـلـصـ السـرـ  
إـلـىـ الشـرـوقـ السـاطـعـ ،ـ وـيـصـيـرـ ذـلـكـ مـلـكـةـ مـسـتـقـرـةـ ،ـ  
كـلـاـ شـاءـ السـرـ أـطـلـعـ إـلـىـ نـورـ الـحـقـ ،ـ غـيرـ مـرـاحـمـ مـنـ

الهم ، بل مع تشريع منها له ، فيكون بكليته منخرطاً  
في سلك القدس .

### حقيقة العبادة

إشارة - ١ - لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل  
وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه ،  
وبمعاوضة ومارضة تجربان بينهما ، يفرغ كل واحد  
منهما لصاحبه عن مهم ، لو تو لاه بنفسه لازدحام على  
الواحد كثير ، وكان مما يتيسر إن أمكن ، ووجب  
أن يكون بين الناس معاملة وعدل ، يحفظه شرع ،  
بفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة ، لاختصاصه بآيات  
تدل على أنها من عند ربه ، ووجب أن يكون للمحسن  
والمسيء جزاء من عند القدير الخير ، فوجب معرفة  
المجازي والشائع ، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة  
ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم  
ليستحفظ التذكرة بالتكريرو ، حتى استمرت الدعوة  
إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثم زيد لمستعملها بعد  
النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى ، ثم  
زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها ، فيها

هم مولون وجواهم شطره . فانظر إلى الحكمة ، ثم إلى الرحمة والنعمة ؛ تلحظ جناباً تهرك عجائبه ، ثم أقم واستقم .

إشارة - ٢ - العارف يريد الحق الأول لا بشيء غيره ولا يوثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانت فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه ، هو الداعي ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة إلى شيء غيره ، هو الغاية وهو المطلوب دونه .

إشارة - ٣ - المستحل توسيط الحق مرحوم من وجهه : فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، فيدسطظمها ، إنما مفارقه مع اللذات المخدجة ، فهو حنون إليها ، غافل عما وراءها ؛ وما مثله بالقياس إلى العارفين ، إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المخنkin ، فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون ، واقتصرت بهم المباشرة عن طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد إذا ازوروا عنها ، عائفين لها ، عاكفين على غيرها . كذلك من "غض" النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق ،

أعلم كتفيه بما يليه من اللذات - لذاتِ السرور - ،  
 فتركتها في دنياه عن كره ، وما تركتها إلا ليستأجل  
 أضعافها ، وإنما يبعد الله تعالى ويطهيه لينمو له في  
 الآخرة شيمة منها ، فيبعث إلى مطعم شهي ، ومشرب  
 هني ، ومنكح بهي ، وإذا بعث عنه فلا مطعم لبصره  
 في أولاه وأخراه ، إلا إلى لذات قبة وذبذبة ،  
 والمستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار قد عرف<sup>(١)</sup>  
 اللذة الحق وولي وجهه سنتها ، مسترحما على هذا المأخوذ  
 عن رشده إلى ضده ، وإن كان ما يتواه بهكده ،  
 مبذولاً له بحسب وعده .

### رياضة المرید

إشارة - ١ - أول درجات حركات المارفين  
 ما يسمونه هم الإرادة ، وهو ما يعتري المستبصر باليقين  
 البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من  
 الرغبة في اعتقد العروة الوثقى ، فيتحرك سره إلى  
 القدس ليتال من روح الاتصال ، فما دامت درجته  
 هذه فهو صرير .

---

(١) في الأصل : قد عرفت .

إشارة - ٢ - ثم إنَّه ليحتاج إلى الرياضة ، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض :

الأول : نعية ما دون الحق عن مستن الإيثار ،

الثاني : تطويق النفس الأمارة ، للنفس المطمئنة ،

لينجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي؛ فيصرفه عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي

والثالث : تلطيف السر للتبه .

والأول يعين عليه الزهد الحقيقي ، والثاني يعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ؛ ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس ، الموقعة لما الحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ؛ ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي ، بعبارة بلية ، ونفحة رخيصة ، وسمت رشيد . وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف ، الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة .

إشارة - ٣ - ثم إنَّه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ما ، عنت له خلصات - من اطلاع نور الحق عليه - لذبذة ، كأنَّها بروق نومض إليه ، ثم تحمد

عنه ، وهو المسى عندهم أوقاتاً . وكل وقت يكتنفه وجدان وجد إله ، ووجد عليه ، ثم إنه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتباط .

إشارة - ٤ - ثم إنه ليتوغل في ذلك ، حتى يغشا في غير الارتباط ، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يذكر من أمره أمراً ، فغشيه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

إشارة - ٥ - ولعله إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكينته ، فيتبه جليسه لاستيفازه عن قراره ، فإذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية ، وهدى للتلبيس فيه .

إشارة - ٦ - ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مأولاً ، والوميض شهاباً بيئناً ، ويحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجة ، فإذا انقلب عنها انقلب حسران أسفًا .

إشارة - ٧ - ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به ، فإذا نفلل في هذه المعرفة ، قبل ظهوره عليه ، فكان هو ، وهو غائب ، حاضراً وهو ظاعن مقيناً .

إشارة - ٨ - ولعله الى هذا الحد إنما يتيسر له هذه المعرفة أحياناً ، ثم يتدرج الى أن يكون له متى شاء .

إشارة - ٩ - ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره إلى مشيئة ؛ بل كلاما لاحظ شيئاً لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار ، فيسنج له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حوله الفاقلون .

### النيل

إشارة - ١ - فإذا عبر الرياضة الى النيل ، صار سره مرآةً مجلوّة ، محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلي ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، وكان بعد متربّداً .

### الوصول

إشارة - ١ - ثم إنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط . وإن لاحظ نفسه ، فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزيتها ، وهناك يتحقق الوصول .

نبیه - ١ - الالتفات الى ما تزه عنه شغل ،  
والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز ، والتبجح بزينة  
اللذات من حيث هي لذات ، وإن كان بالحق تيه ،  
والإقبال بالكلية على الحق خلاص .

إشارة - ٢ - العرفان مبتدئ من تفرق ونفط ،  
وترك ورفض ، معن في جم هو جمع صفات الحق ،  
للذات المريدة بالصدق ، منه الى الواحد ثم وقوف .

إشارة - ٣ - من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال  
بالثاني ، ومن وجد العرفان كأنه لا يجد ، بل يجد  
المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول . وهناك درجات  
ليست أقل من درجات ما قبله ، آثرنا فيها الاختصار ،  
فإنها لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا  
يكشف المقال عنها غير الخيال . ومن أحب أن  
يتعرّفها فليتدرج الى أن يصير من أهل المشاهدة ،  
دون المشافهة ، ومن الواثلين الى العين ، دون السامعين  
للآخر .

### صفات العارف

نبیه - ٤ - العارف هش بش بش سام ، يجعل الصغير

من تواضعه ، كـما يـجعل الـكـبير ، وينـبـسط منـالـخـامـل ،  
مـثـلـ ما يـنـبـسط منـ النـبـيـه . وـكـيف لاـ يـهـش وـهـوـ  
فـرـحـانـ بـالـحـق ، وـبـكـلـ شـيـء ، فـإـنـهـ يـرـىـ فـيـهـ الـحـقـ ؟  
وـكـيفـ لاـ يـسـتـوـيـ وـالـجـمـيعـ عـنـدـهـ سـوـاسـيـهـ ؟ أـهـلـ الرـحـمةـ  
قدـ شـغـلـواـ بـالـبـاطـلـ .

نبـيـهـ - ٢ - الـعـارـفـ لـهـ أـحـوالـ لـاـ يـحـتـمـلـ فـيـهاـ الـهـمـسـ  
مـنـ الـحـفـيفـ ، فـضـلـاـ عنـ سـائـرـ الشـوـاغـلـ الـخـالـجـةـ ، وـهـيـ  
فـيـ أـوـقـاتـ اـنـزـعـاجـهـ بـسـرـهـ إـلـىـ الـحـقـ ، وـإـذـاـ أـتـاـحـ حـجـابـ  
مـنـ نـفـسـهـ ، أـوـ مـنـ حـرـكـةـ سـرـهـ ، قـبـلـ الـوصـولـ ، فـأـمـاـ  
عـنـدـ الـوصـولـ ، فـإـمـاـ شـغـلـ لـهـ بـالـحـقـ عـنـ كـلـ شـيـءـ ، وـإـمـاـ  
سـعـةـ لـلـجـانـيـنـ بـسـعـةـ الـقـوـةـ ، وـكـذـلـكـ عـنـدـ الـانـصـرافـ  
فـيـ لـبـاسـ الـكـرـامـةـ ، فـهـوـ أـهـشـ خـلـقـ اللـهـ يـبـهـجـتـهـ .

نبـيـهـ - ٣ - الـعـارـفـ لـاـ يـعـنيـهـ التـجـسـسـ وـالـتـحـسـسـ ،  
وـلـاـ يـسـتـهـويـهـ الغـضـبـ عـنـدـ مـشـاهـدـةـ الـمـنـكـرـ ، كـماـ تـعـتـرـيـهـ  
الـرـحـمـةـ ، فـإـنـهـ مـسـتـبـصـرـ بـسـرـ اللـهـ فـيـ الـقـدـرـ . وـأـمـاـ إـذـاـ  
أـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ أـمـرـ بـرـفـقـ نـاصـحـ ، لـاـ بـعـنـفـ مـعـيـرـ ، وـإـذـاـ  
جـسـمـ الـمـعـرـوفـ فـرـبـاـ غـارـ عـلـيـهـ مـنـ غـيـرـ أـهـلـهـ .

نبـيـهـ - ٤ - الـعـارـفـ شـجـاعـ . وـكـيفـ لـاـ ، وـهـوـ  
بعـزـلـ عـنـ تـقـيـةـ الـمـوـتـ ؟ وـجـوـادـ ، وـكـيفـ لـاـ ، وـهـوـ بـعـزـلـ

عن محنة الباطل ؟ وصفاح للذنب ، وكيف لا ، ونفسه  
أكبر من أن تجرحها ذلة بشر ؟ ونساء للإحقاد ،  
وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق ؟

تنبيه - ٥ - العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب  
ما يختلف فيهم من الخواطر ، على حكم ما يختلف عندهم  
من دواعي العبر . وربما استوى عند العارف القشف  
والترف ، بل ربما آثر القشف ، وكذلك ربما استوى  
عنه التفل والعطر ، بل ربما آثر التفل . وذلك عندما  
يكون الماجس ياله استحقار ما خلا الحق . وربما  
أصفع إلى الزينة ، وأحب من كل جنس عقيلته ، وكراه  
الخذاج والسقط ، وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة  
الأحوال الظاهرة ، فهو يرتاد البهاء في كل شيء ،  
لأنه مزية خطوة من العناية الأولى ؛ وأقرب إلى أن  
يكون من قبيل ما عكفت عليه بهواد . وقد يختلف  
هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .  
تنبيه - ٦ - والعارف ربما ذهل فيها يصار به إليه  
ففل عن كل شيء ، فهو في حكم من لا يكلف .  
وكيف ، والتكتليف لمن يعقل التكتليف ، حال ما  
يعقله ؟ ولمن اجترح بخطبته إن لم يعقل التكتليف ؟

إشارة - ١ - جل جناب الحق ، عن أن يكون  
شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد .  
ولذلك ، فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل ،  
عبرة للمحصل . فمن سمعه فأشماز عنده ، فليتهم نفسه ،  
لعلها لا تناصه ، و كُلُّ مُبْسَرٍ لِمَا خَلَقَ لَهُ .  
(الإشارات ص ٩٤ - ١٢٤)

٦

## نصيحة

إياك أن تكون تكبسك وتبزرك عن العامة هو  
أن ثبرئ منكراً لـ كل شيء ، فذلك طيش وعجز ؛  
وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستثن لك بعد جلته ،  
دون الحق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بـ يـ نـ ة . بل  
عليك الاعتصام بـ حـ جـلـ التـ وـ قـ فـ ، وإن أزعـ جـكـ استـ نـ كـ اـ رـ  
ما يـ عـاهـ<sup>(١)</sup> سـمـكـ ما لم ثـ بـ هـنـ استـ حـالـتـهـ لـكـ ، فالصـوـابـ  
أن تـ سـرـحـ أـمـثـالـ ذـكـ إـلـىـ بـقـعـةـ الـإـمـكـانـ ، ما لم يـذـدـكـ  
عـنـهـ قـائـمـ البرـهـانـ .

اعلم أن في الطبيعة عجائب ، ولقوى العالية  
الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب .



---

(١) كذا في الأصل

## خاتمة ووصية

أيها الأخ ! إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقتك قبفي<sup>(١)</sup> الحكم في لطائف الكلم ، فصنه عن الجاهلين والمتذللين . ومن لم يرزق الفطنة القيادة ، والدرية والعادة ، و كان صفاه مع الفاغة<sup>(٢)</sup> ، أو كان من ملحدة هو لاء الفلسفه ؛ ومن همجهم ؛ فإن وجدت من ثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسوس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فإنه ما يسألك منه مدرجًا مجزئاً مفرقاً ، مستترس مما تسلفه لما تستقبله ، وعاهده بالله وبآيمان لا مخارج لها ، ليجري فيما يأتيه مجراك ، متأسياً بك ، فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك ، وكفى بالله وكيلاً .

( الإشارات : ج ٢ ، من ١٤٣ = ١٤٤ )

---

(١) القبفي : الشيء الذي يؤثر به الضيف .

(٢) الفاغة من الناس : الكثير المخلطون .

# فهرس

---

## المقدمة

ص	المقدمة
	١٠ - توطئة عامة . . . . .
	٢٠ - مولده - نشأته - حياته . . . . .
	٣٠ - آثار ابن سينا . . . . . بح
	٤٠ - اللغة والشعر . . . . . بح
	٥٠ - الطب . . . . . بح
	٦٠ - الفلسفة . . . . . بي
	٧٠ - فلسفة ابن سينا . . . . . بق
	٨٠ - الماءة والصورة - والقوة والفعل . . . . . بق
	٩٠ - الحد - الماهية والوجود . . . . . بخ
	١٠٠ - الإمكان والوجوب . . . . . بع
	١١٠ - الإله - إثبات واجب الوجود وصفاته . . . . . قب
	١٢٠ - ابداع العالم : نظرية الفيض . . . . . في
	١٣٠ - العناية الإلهية . . . . . تع
	١٤٠ - نظرية النفس . . . . . تص
	أثبات النفس . . . . . تقو
	حدوث النفس . . . . . ثث
	صفات النفس . . . . . تبع
	خلود النفس . . . . . ق
	١٥٠ - نظرية المعرفة . . . . . ثا
	١٦٠ - آثار ابن سينا . . . . . ثر
	١٧٠ - المطبوعة . . . . . ثز
	١٨٠ - المخطوطة . . . . . ثن

## ص

اللهيات والفلسفه . . . . .	٣٨
علم النجوم والطبيعيات . . . . .	٣٩
الطب . . . . .	٤٠
شعره . . . . .	٤١
— المفقودة . . . . .	٤٢
٦— مصادر عن ابن سينا . . . . .	٤٣
مصادر اعجمية . . . . .	٤٤

## الكتاب

### ١— المطبع

الحد . . . . .	٥
الحد بحسب الاسم وضرورته . . . . .	٥
الحد بحسب الذات وعلاقته بماهية الشيء . . . . .	٨
تحديد الجنس والفصل . . . . .	٩
الامور المحدودة . . . . .	١٠
رسم الامور البسيطة وما يتعلق به من اخطاء . . . . .	١١
الحال الوسطى . . . . .	١٣
رسم الشيء بالإضافة إلى غيره . . . . .	١٤
الرسم بالافعال والانفعالات . . . . .	١٤
الرسم التام والرسم الناقص . . . . .	١٦
التعريف بالأعدام . . . . .	١٩
الدلالة بالمقومات . . . . .	٢٠
الحد والذات . . . . .	٢٠
الحد والماهية . . . . .	٢١
اصناف التركيبات مع العمل . . . . .	٢٢

٢٣	اصناف الترکيبات . . . . .
٢٤	الفرق بين ما يتعرف به الشيء وما يتعرف معه الشيء . . . . .
٢٥	المطابقة بين الحد والموضع . . . . .
٢٦	الاسم والموضع . . . . .
٢٨	شرائط الوجود وشرائط الماهية . . . . .
٢٩	مفهوم الذات وجود الذات . . . . .
٣٠	

## ٢٠٣ — في النفس

٣٥	قوى النفس . . . . .
٣٧	الحواس الباطنة . . . . .
٣٧	ادراك الصوقة وأدراك المعنى . . . . .
٣٨	الادراك مع الفعل والادراك لامع الفعل . . . . .
٤٢	النفس الناطقة . . . . .
٤٥	أفعال القوة المذكورة والوهمية . . . . .
٤٥	الوهم . . . . .
٤٩	الذاكرة . . . . .
٥٣	القوة النظرية وسرايتها . . . . .
٥٧	طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم . . . . .
٥٨	الحس والتعليم . . . . .
٦٠	الحس والفكرة . . . . .
٦٢	وحدة النفس . . . . .
٦٨	في التجريد . . . . .
٧١	إثبات حدوث النفس . . . . .
٧٤	النفس لا تموت بموت البدن . . . . .
٨٢	بيان معاني الواجب ومعاني الممکن . . . . .
	الواجب بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره والواجب بغيره ممکن . . . . .
٨٣	
٨٥	إثبات واجب الوجود . . . . .

التعدد لا ثبات واجب الوجود وبيان ان الحوادث تحدث بالحركة ولكن تتجه الى عال باقية وبيان ان الاسباب القريبة المحركة كلها متغيره . . . . .	٨٧
واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومقول . . . . .	٩١
واجب الوجود بذاته عاشق ولذيد وملائكة . . . . . اللذة هي إدراك الخير الملائم . . . . .	٩٥
صدور الاشياء عن المدير الاول . . . . .	٩٨
الابداع . . . . .	٩٩
ترتيب وجود العقول والتفوس السماوية والاجرام العلوية . . . . .	١٠٢

## - في ابو خبرى والمنصور

فصل في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي	١١٣
شواغل البدن . . . . .	١٢٨
اللذة في إدراك الكمال . . . . .	١٢٨
لذة العارفين . . . . .	١٢٩
مراتب المتيجين . . . . .	١٣٠
مقامات العارفين . . . . .	١٣٣
حقيقة العبادة . . . . .	١٣٥
رواية المرید . . . . .	١٣٧
الليل . . . . .	١٤٠
الوصول . . . . .	١٤٠
صفات المارف . . . . .	١٤١
نصيحة . . . . .	١٤٥
خاتمة ووصية . . . . .	١٤٦